جنوری ۱۹۸۳ء

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

قیمت سالانہ تیس روپے

مرتب
سعید احمد اکبرآبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت۔ اسلام کا اقتصادی نظام۔ قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ۔
تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام۔ سوشلزم کی بنیادی حقیقت۔

سنہ ۱۹۴۰ء غلامانِ اسلام۔ اخلاق وفلسفۂ اخلاق۔ فہم قرآن۔ تاریخ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم"۔ صراطِ مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول۔ وحی الٰہی۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول۔

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات)
مسلمانوں کا عروج وزوال۔ تاریخ ملت حصہ دوم "خلافتِ راشدہ"۔

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرست الفاظ جلد اول۔ اسلام کا نظامِ حکومت۔ تاریخ ملت حصہ سوم "خلافتِ بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم۔ لغات القرآن جلد دوم۔ مسلمانوں کا نظم تعلیم وتربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم۔ قرآن اور تصوف۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں بیسیوں اضافے کئے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اول۔ خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ۔ جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو۔

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظمِ مملکت۔ مسلمانوں کا عروج وزوال (طبع دوم جس میں سینکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے
اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم۔ حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ۔

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم۔ تاریخ ملت حصہ چہارم "خلافتِ ہسپانیہ"۔ تاریخ ملت حصہ پنجم "خلافتِ عباسیہ اول"

سنہ ۱۹۴۹ء قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے) (کامل)
تاریخ ملت حصہ ششم "خلافتِ عباسیہ دوم"۔ بصائر۔

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخ ملت حصہ ہفتم "تاریخ مصر ومغرب اقصیٰ"۔ تدوینِ قرآن۔ اسلام کا نظامِ مساجد۔
اشاعتِ اسلام یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا۔

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم۔ عرب اور اسلام۔ تاریخ ملت حصہ ہشتم "خلافتِ عثمانیہ"۔ جارج برنارڈ شا۔

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر۔ فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو
ازسرِنو مرتب اور سینکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے)۔ کتابتِ حدیث۔

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخ مشائخ چشت۔ قرآن اور تعمیرِ سیرت۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ۔

برہان

قیمت فی پرچہ: ۳ روپے — سالانہ چندہ -/۳۰ روپے

جلد نمبر (۹۰) ربیع الاول ۱۴۰۳ھ مطابق جنوری ۱۹۸۳ء شمارہ نمبر (۱)

نظرات — مولانا سعید احمد اکبر آبادی — ۲

مقالات:

۱۔ سرجری اسلام کے قرون اولیٰ میں — مولانا محمد عبداللہ طارق دہلوی رفیق ندوۃ المصنفین دہلی — ۵

۲۔ عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں محرکات، مسائل اور مقاصد — جناب ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی استاد شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ — ۲۳

۳۔ شریف التواریخ — پروفیسر محمد اسلم صدر شعبۂ تاریخ پنجاب یونیورسٹی لاہور — ۴۴

۴۔ وشوابھارتی یونیورسٹی کے فارسی، عربی اور اردو مخطوطات — عبدالوہاب بکر بستوی سینٹرل لائبریری وشوابھارتی یونیورسٹی شانتی نکیتن مغربی بنگال — ۵۳

۵۔ تبصرے — (س) — ۶۲

عمید الرحمٰن عثمانی پرنٹر و پبلشر نے الٰہی پرنٹنگ پریس میں طبع کرا کر دفتر برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی سے شائع کیا۔

نظرات

آزادی کے بعد سے، بلکہ درحقیقت اس سے بھی بہت پہلے سے، ملک میں دو تحریکیں، سیکولرزم اور ہندو فاشزم برابر ایک دوسرے سے برد آزما اور دست و گریباں رہی ہیں۔ کانگریس نے ملک کو آزاد کرانے کی راہ میں جو عظیم الشان رول ادا کیا تھا اس کی وجہ سے ملک میں اس کا بڑا وقار اور احترام تھا اور اس کی وجہ سے فاشسٹ رجحانات دبے ہوئے تھے۔ لیکن ہوا یہ کہ ایک طرف خود کانگریس میں پھوٹ پڑ گئی اور اس کے ٹکڑے در ٹکڑے ہوتے چلے گئے اور کانگریس کے علاوہ ملک میں جو دوسری سیکولر اور جمہوری پارٹیاں ہیں وہ بھی آپس میں لڑتی بھڑتی رہیں جس سے سیکولرزم کا بھرم اور لوگوں کا اس پر اعتماد روز بروز کمزور ہوتا رہا اور دوسری جانب ہندو فرقہ پرست جماعتیں بکمال یکسوئی اور یکجہتی سے نوجوانوں کی ذہنی تعلیم و تربیت کا کام کرتی رہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کل کے نوعمر و نوجوان آج بڑے ہو کر قومی زندگی کے مختلف شعبوں میں داخل ہوئے تو فاشسٹ رجحانات کے جراثیم ملک اور قوم کے پورے جسم میں پھیل گئے۔ اور مختلف صورتوں میں اس کا مظاہرہ ہونے لگا۔ چنانچہ پچھلے دنوں اولاً میرٹھ میں اور پھر بڑودہ میں جو ہولناک فسادات ہوئے ہیں وہ اسی کا شاخسانہ ہیں۔ اس بنا پر اس صورتحال کو صرف ایک ہندو مسلم کے نقطۂ نظر سے دیکھنا درست نہیں ہے، مسلمان اس ملک کی موثر اقلیت میں ہیں، اسی لیے فاشزم کا اوّل نشانہ وہی ہیں اور ان پر مصیبتوں کے پہاڑ ٹوٹ رہے ہیں ورنہ درحقیقت یہ مسئلہ پورے ملک اور اس کی سالمیت کا ہے، یہ مسئلہ صرف اقلیتوں کا بھی نہیں ہے، اس لیے اکثریت اور اقلیتیں سب کو غور کرنا چاہئے کہ اس ملک میں سیکولرزم اور جمہوریت کی حفاظت کے لیے انھیں کیا کرنا چاہئے۔

پچھلے دنوں میرٹھ کے ہولناک فسادات سے متاثر ہو کر پینتالیس ۴۵ مسلم ممبران پارلیمنٹ نے وزیر اعظم کی

خدمت میں جو میمورنڈم پیش کیا ہے اس میں کونسی بات ایسی تھی جو سیکولرزم اور جمہوریت کے خلاف تھی؟ لیکن چونکہ یہ میمورنڈم مسلمانوں کی طرف سے تھا اگرچہ اس کا مقصد ملک میں سیکولرزم کی حفاظت تھا، اس بناپر ہندو پریس کے تن بدن میں شعلے بھڑک اٹھے اور اس میمورنڈم کی مذمت میں سب ایک زبان ہو کر چیخ اٹھے، میمورنڈم کے خلاف ہندو پریس کا یہ شدید ردعمل اس بات کی دلیل ہے کہ ہندو فاشزم کی جڑیں کس درجہ گہری اور مضبوط ہوتی جارہی ہیں اور اس کی وجہ سے ملک کی سالمیت اور قومی اتحاد و یکجہتی کو کیسے عظیم خطرات درپیش ہیں! اب سوال یہ ہے کہ اکنوں چہ باید کرد، میمورنڈم میں مطالبہ کیا گیا ہے کہ ہندو فرقہ پرست جماعتوں کو ممنوع قرار دیا جائے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ مطالبہ مسئلہ کا صحیح حل ہے اور نہ مرض کا کامیاب علاج، کیونکہ تجربہ شاہد ہے کہ جس پارٹی کو ممنوع قرار دیا جاتا ہے اس کی انڈر گراونڈ سرگرمیاں تیز سے تیز تر ہوجاتی ہیں، اور وہ روپ بدل بدل کر اس طرح سامنے آتی ہیں کہ قانون کی آنکھ جُل کھاجاتی ہے، پھر اس مرض کا علاج مسلم کنونشن یا اقلیتوں کا متحدہ کنونشن بھی ہرگز نہیں ہے، بلکہ اصل علاج جیسا کہ ہم نے پہلے بھی لکھا ہے، ایک غیر فرقہ وارانہ سیکولر اور جمہوری آرگنائزیشن کا قیام ہے جس میں کمیونسٹ اور غیر کمیونسٹ دونوں شریک ہوں، اور یہ سوشل اور پالیٹیکل دونوں قسم کے کام مل جل کر کریں۔

گزشتہ ماہ دسمبر میں (از ۱۲ - تا ۱۷) دوسری بین الاقوامی قرآن کانفرنس انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، ہمدرد نگر نئی دہلی کے زیر اہتمام و انتظام بڑی شان و شوکت اور طمطراق سے ہمدرد نگر میں منعقد ہوئی۔ تیس ملکوں کے کم و بیش ایک سو بیس نمائندوں نے شرکت کی جن میں مسلم اور غیر مسلم ارباب علم و قلم شامل تھے، روزانہ تین اور کسی دن دو نشستیں مقالات کی ہوتی رہیں۔ اس قسم کی کانفرنسوں میں سب مقالات یکساں معیار کے نہیں ہوتے اور نہ ایک ہی مکتب خیال کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس کانفرنس میں بھی یہی ہوا۔ مجموعی طور پر مقالات تین مکاتب فکر کی نمائندگی کرتے تھے، ایک مذہبی قدامت و تصلب فی الدین (Fundamentalism) دوسرا تجدد پسند (Modernism) اور تیسرا حریت پسند (Liberalism)

اہل علم و فہم کے مقالات پر نہ کسی نے اعتراض کیا اور نہ ان پر کوئی تنقیدی گفتگو ہوئی
البتہ اول درجہ کے مقالات زیر بحث آگئے۔ لیکن یہ بحث تشنہ اور سرسری تھی اور ایک
کانفرنس میں اس سے زیادہ ہو بھی نہیں سکتا تھا۔ کانفرنس کا پورا فائدہ اسی وقت ہوتا ہے کہ
تمام مقالات پرنٹ کر کے پہلے سے مندوبین میں تقسیم کر دیئے جاتے اور مضمون کے اعتبار سے
مندوبین کو تین چار گروپ میں تقسیم کر کے ان کو آپس میں بحث و گفتگو کا موقع فراہم کیا جاتا لیکن ایسا نہیں
ہوا اور نہ وہ اہم باتیں زیر لب ہو کر رہ گئیں۔ تاہم ہم کو اس کا اعتراف کرنا چاہئے کہ جہاں مسلمان
مندوبین نے تجدد پسندی کا مظاہرہ کیا مستشرقین اور دوسرے عیسائی مندوبین کا لب و لہجہ
نسبتاً محتاط اور متوازن رہا۔

مسلمانوں میں ایک طبقہ کا خیال ہے کہ جو لوگ قرآن مجید کو کلام الٰہی ہی نہیں مانتے
اور اس پر اعتقاد نہیں رکھتے ان کے ساتھ قرآن مجید پر مکالمہ اور مذاکرہ سے کیا حاصل؟ لیکن ہمارے
نزدیک یہ خیال صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ صحیح ہے تو پھر قرآن کے حکم، ادع الی سبیل ربک
بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ۔ نیز قل یا اہل الکتٰب تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا و
بینکم .... الآیۃ کا کیا مطلب ہوگا۔ پھر اگر اسلام اور قرآن خالص ہے جس میں کسی قسم
کا کوئی کھوٹ نہیں ہے تو پھر مسلمان دوسرے لوگوں کے ساتھ جو ہم عقیدہ نہیں ہیں، اسلام یا
قرآن پر مذاکرہ کرنے میں کیوں دریغ کریں۔ علاوہ ازیں اس قسم کے مشترکہ اجلاسوں کا بڑا
فائدہ یہ ہے کہ خدا پرستوں میں باہمی مکالمہ و مذاکرہ کے ذریعہ قرب اور تعلق پیدا ہوتا ہے
اور خدا ناشناسی کے اس دور میں یہ بجائے خود بہت اہم اور مرغوب بات ہے۔

اطلاعاً عرض ہے کہ دارالعلوم دیوبند میں شیخ الہند اکاڈمی کی جو خدمت میرے سپرد کی گئی
تھی گذشتہ ماہ دسمبر کی ۱۵ تاریخ کو میں نے اس کا باقاعدہ چارج لے لیا ہے اس لیے اب آئندہ
میرا پتہ یہ ہوگا۔ سعید احمد اکبر آبادی، ڈائرکٹر شیخ الہند اکاڈمی، دارالعلوم دیوبند ضلع سہارنپور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سرجری اسلام کے قرونِ اولیٰ میں

مولانا محمد عبداللہ طارق دہلوی، رفیق ندوۃ المصنفین دہلی

(۲)

علم التشریح ومنافع الاعضاء

علم تشریح الابدان اور منافع الاعضاء علم جراحی کے لیے مقدمۂ لازمہ اور اس کی کلید ہے اس کے بغیر سرجری میں قدم نہیں رکھا جا سکتا اس لیے کہ اس علم میں جسم کے اجزاء کے متعلق بحث ہوتی ہے کہ ان کی ترتیب کیا ہے عروق واعصاب اور مفاصل ہڈیاں اور گوشت کے احوال وکیفیات کیا ہوتے ہیں ہر ہر عضو کا خاص وظیفہ اور عمل کیا ہے اور ان میں سے ہر ایک کی کیا کیا خصوصیات ہیں وغیرہ اور اس کا فائدہ ظاہر ہے کیونکہ کسی بھی قسم کا علاج میں اور بالخصوص سرجری میں ایک قدم بھی ان چیزوں سے واقفیت کے بغیر نہیں چلا جا سکتا اور طبیب تو طبیب ایک عام انسان کے لیے بھی اسکی افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا حتیٰ کہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ من لم یعرف الھیئۃ والتشریح فھو عنین فی معرفۃ اللہ یعنی جو فن ہیئت اور فن تشریح نہیں جانتا وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کے سلسلے میں نامرد ہے۔[1] اس مقولے میں چاہے کسی قدر مبالغے سے کام لیا گیا ہو مگر حقیقت ہے کہ جس طرح زندگی کے عہد شباب کی لذتوں سے ایک کامل مرد ہی لطف اندوز ہو سکتا ہے نامرد ان سے آشنا اور محظوظ نہیں ہو سکتا اسی طرح اللہ رب العزت کی قدرت وحکمت کی صناعی کے

---

[1] حاجی خلیفہ، کشف الظنون ج ۱ ص ۳۳۹ (استنبول ۱۳۶۰ھ / ۱۹۴۱ء)

کمالات کا لطف جس قدر ان علوم کا ماہر لے سکتا ہے ظاہر بات ہے کہ ایک عام آدمی وہ لطف لے ہی نہیں سکتا۔ شیخ بوعلی سینا کو دنیا جانتی ہے کہ کوئی خاص مذہبی آدمی نہ تھا مگر جب جسم انسانی کی تشریح اور اعضاء کے منافع کی تفصیل بیان کرتا ہے تو بار بار اس کا قلم بے اختیار قدرت کی کاریگری کی تعریف میں رطب اللسان ہوجاتا ہے۔

اسلام میں فن تشریح الابدان اگرچہ خاطر خواہ قبولیت حاصل نہ کرسکا، انسان کی شکست گری اسلام میں ممنوع ہے پھر جسم انسانی کی چیر پھاڑ اخلاقی نقطۂ نظر سے معیوب تھی اسلئے اس فن کی زیادہ حوصلہ افزائی نہ ہوسکی مگر اس کے باوجود اس نامساعد ماحول میں بھی جن علماء اور محققین فن نے اپنی دلچسپیاں جاری رکھیں ان کے کارنامے بھی اسقدر ہیں کہ کسی ترقی یافتہ ماحول میں بھی اُس وقت اسقدر خدمات کا تصور نہیں کیا جاسکتا تھا، عبداللطیف بن یوسف بغدادی (پیدائش ۵۵۷ھ ۱۱۶۲ء وفات ۶۲۹ھ ۱۲۳۱ء)[عہ] جو فلاسفۂ اسلام میں ایک اہم ہستی ہے، طب اور فن تشریح کا بھی بڑا ماہر تھا اس نے شام، عراق اور مصر کی سیاحت کی ہے اس کے سفرنامے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے جب معلوم ہوا کہ مصر کے فلاں مقام پر انسانی لاشوں کا ایک انبار ہے تو وہ اپنے چند رفقاء کو ساتھ لے کر جسم انسانی کے ڈھانچوں کا معائنہ کرنے وہاں گیا اور بہت سی معلومات قلم بند کرکے لایا۔ اس نے اپنی سیاحت کے تجربات ایک مستقل کتاب "کتاب الافادۃ والاعتبار فی الامور المشاهدۃ والحوادث المعاینۃ بارض مصر" میں مرتب کیے ہیں[عہ]

اس فن پر مستقل کتابوں کے علاوہ اکثر اطباء نے جو طب عمومی پر کتابیں لکھی ہیں اکثر ان میں تشریح کی بحث بھی ضرور لکھی ہے مثلاً شیخ بوعلی سینا کی القانون، علی بن عباس مجوسی کی کامل الصناعۃ جو کتاب الملکی کے نام سے بھی شہرت رکھتی ہے، اور محمد بن زکریا رازی وغیرہ کی کتابیں، ان میں بہت تفصیل سے فن تشریح اور منافع اعضاء کی بحثیں ہیں اور آخر الذکر کتاب کی آٹھویں قسم تو مستقل طور پر اسی فن سے متعلق ہے۔ حاجی خلیفہ کے الفاظ فن تشریح کی تصانیف کے بارے میں یہ ہیں کہ "وکتب التشریح اکثر من ان تحصیٰ" یعنی فن تشریح پر اسقدر تصانیف ہیں کہ انکا کوئی شمار نہیں ہوسکتا، ظاہر ہے کہ وہ تمام

عہ الزرکلی، الاعلام ج ۴ ص ۱۸۳ یہ ابن اللباد سے بھی شہرت رکھتا ہے، زرکلی نے اس کی بہت تصانیف کا ذکر کیا ہے۔

عہ الطب العربی از ڈاکٹر امین اسعد خیراللہ (عربی ایڈیشن) ص ۱۴۶ (بیروت ۱۹۴۶ء)

اہلِ اسلام ہی کی نہیں ہیں مگر یہ ضرور ہے کہ ان کو تراجم اور شرح و تحقیق و تلخیص وغیرہ کے ذریعہ حیات نو اہلِ اسلام ہی نے بخشی ہے، حاجی خلیفہ کی رائے یہ ہے ـــ اور بالکل درست ہے ـــ کہ اس فن میں رازی اور ابن سینا کی کتابوں سے زیادہ مفید کوئی کتاب نہیں ہے[43] یعنی شیخ الرئیس ابن سینا نے اس سلسلے میں القانون میں جو بحثیں کی ہیں ان کا کوئی جواب نہیں ہے۔ اس نے وہ تمام مباحث جو جالینوس کی مختلف کتابوں میں بکھرے پڑے تھے ان کو نہایت خوبی سے مرتب کر دیا اور ان کو آسان اور قابلِ فہم بنا دیا۔ اور پھر ابن النفیس علی بن ابی الحزم القرشی (متوفی ۶۸۷ھ ۱۲۸۸ء[44]) جو اپنے زمانے کا فنِ طب کا امام تھا۔ اس نے جب القانون کے فنِ تشریح سے متعلق حصوں کی شرح لکھی تو اسکو اور بہت آگے بڑھا دیا۔

مقالہ نگار نے قانون شیخ بو علی سینا کی پانچوں جلدوں کا بنظرِ غائر مطالعہ کیا ہے[45]، شیخ ابن سینا نے جس باریک بینی سے جسم انسانی کا تجزیہ کیا ہے اور اس کے منافع بیان کیے ہیں اور پھر یہ کہ فلاں فلاں عضو کی ساخت مثلاً یوں کی جگہ یوں ہوتی انگلی تین ہڈیوں سے زیادہ یا اس سے کم پر مشتمل ہوتی تو کیا نقصانات تھے اور اب تین ہی ہڈیاں ہونے کے کیا کیا فوائد ہیں۔ انگلیوں سے انگوٹھے کی ساخت قدرے مختلف کیوں ہے وغیرہ پر جو کلام شیخ نے کیا ہے قلم توڑ دیا ہے۔

اسی طرح رازی نے خود اپنے تجربات اور انکشافات کی بنیاد پر جو بحثیں کی ہیں وہ چونکہ مشاہدات پر مبنی ہیں اس لیے اُن آراء کے غلط ثابت ہونے کا امکان نہیں۔

اس فن پر مستقل تصانیف میں صاحب کشف الظنون نے ابن جماعۃ کے ایک رسالے کا ذکر کیا ہے (۸۱۹ھ) ابن جماعۃ نامی متعدد مصنفین میں سے یہ ابو عبداللہ عزالدین محمد بن ابی بکر بن عبدالعزیز ابن جماعۃ الکنانی الحموی ثم المصری ہیں (پیدائش ۷۴۹ھ ۱۳۴۸ء وفات ۸۱۹ھ ۱۴۱۶ء) جو بہت سارے

---

[43] حاجی خلیفہ کشف الظنون ج ۱ ص ۴۰۹　　[44] الاعلام ج ۵ ص ۲۸

[45] مقالہ نگار نے مارچ ۱۹۷۴ء سے جولائی ۱۹۷۷ء تک انسٹی ٹیوٹ آف ہسٹری اینڈ میڈیسن اینڈ میڈیکل ریسرچ نئی دہلی کے زیرِ اہتمام محترم حکیم عبدالوہاب صاحب ظہوری حیدرآبادی کے ساتھ مل کر قانون شیخ کی پانچوں جلدوں کی ایڈیٹنگ کی ہے، اس زمانے میں اس کے بغور مطالعے کا موقع ملا تھا۔

علوم و فنون میں حیرت انگیز مہارت رکھتے تھے انہی میں طب و جراحت اور اسکی [illegible] بھی ہے جس میں ان کا ایک رسالہ محنۃ الاذواس ہے جو ابھی تک کہیں طبع نہیں ہو سکا ہے[illegible]

اس کے علاوہ تشریح پر مستقل تصانیف میں رازی کی ایک کتاب "[illegible]" ہے [illegible] ایک کتاب امام فخر الدین ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن حسین الرازی کی ہے جو ابن الخطیب یا ابن خطیب الری کے نام سے بھی مشہور ہیں[illegible] (پیدائش ۵۴۴ھ / ۱۱۵۰ء وفات ۶۰۶ھ / ۱۲۱۰ء) جن کی تفسیر مفاتیح الغیب یا تفسیر رازی بہت مشہور ہے۔ مگر امام رازی کی یہ کتاب نامکمل رہ گئی اس میں [illegible] تک کی تشریح کا بیان آیا ہے۔

محمد بن زکریا رازی نے ہیئۃ اعضاء انسانی کے موضوع پر متعدد کتابیں لکھی ہیں جیسے کتاب ہیئۃ القلب، کتاب ہیئۃ الصماخ اور کتاب ہیئۃ المفاصل وغیرہ[illegible]

ابو القاسم عبد الرحمٰن بن علی بن ابی صادق نیشاپوری جو ابن ابی صادق کی کنیت سے مشہور ہیں اور سقراط ثانی کہلاتے ہیں (وفات تقریباً ۴۷۰ھ / ۱۰۷۷ء) انھوں نے جالینوس کی کتاب منافع الاعضاء کی شرح کی ہے جس کی ابن ابی اُصَیبِعَہ نے بہت تعریف کی ہے اس میں [illegible] کی تشریح [illegible] اس کی تالیف ۴۵۹ھ میں مکمل ہوئی[illegible]

ان کے علاوہ ابن الندیم نے الفہرست میں اور ابن ابی اُصَیبِعَہ نے عیون الانباء فی طبقات الاطباء میں فن تشریح کی بہت سی ان کتابوں کے نام درج کیے ہیں جن کو حنین [illegible] جیسے کتاب اختلاف التشریح، یہ دو مقالات پر مشتمل ہے، کتاب تشریح الحیوان المیت [illegible] ایک مقالہ ہے، کتاب تشریح الحیوان الحی یہ دو مقالات پر مشتمل ہے اور ایک مستقل کتاب جالینوس کے علم التشریح پر ہے جو پانچ مقالات پر مشتمل ہے۔ اسی طرح ایک کتاب ارسطاطالیس کے فن تشریح کی [illegible]

[illegible] الزرکلی، الاعلام ج ۲ ص ۲۸۳ الطبعۃ الثالثۃ
[illegible] ابن ابی اُصَیبِعَہ، عیون الانباء ص ۴۳۶ (بیروت ۱۹۶۵ء)
[illegible] المصدر السابق۔ [illegible] المصدر السابق ص ۳۴۳ (؟)
[illegible] المصدر السابق ص [illegible] والزرکلی، الاعلام ج ۴ ص [illegible]

ین مقالات پر مشتمل ہے۔ ایک کتاب رحم کی تشریح پر ہے جس میں ایک مقالہ ہے[۶۹]۔ اور ان کے علاوہ تاریخ طب
طرح لیجئے تو بے شمار کتابیں علم تشریح پر اور اس کی مختلف شاخوں پر مل جائیں گی۔

اسلام کے قرون اولیٰ میں سرجری کی عمومیت

ہمیں کتب تاریخ اور بالخصوص تاریخ طب عربی میں بہت سے جراحوں کے حالات اور ان کے عمل جراحی کے واقعات ملتے ہیں جن میں سے کافی مقدار میں ایسے حالات قاضی ابو علی محسن بن علی التنوخی (المتوفی ۳۸۴ھ ۹۹۴ء) نے الفرج بعد الشدۃ[عہ] میں اور جمال الدین ابوالحسن علی بن قاضی یوسف القفطی (پیدائش ۵۶۳ھ وفات ۶۴۶ھ) نے "اخبار العلماء باخبار الحکماء"[عہ] میں اور موفق الدین ابوالعباس احمد بن القاسم السعدی الخزرجی جو ابن ابی اُصَیبِعَہ کی کنیت سے مشہور ہیں (پیدائش ۵۹۶ھ ۱۲۰۰ء وفات ۶۶۸ھ ۱۲۷۰ء) نے "عیون الانباء فی طبقات الاطباء" میں اور شمس الدین محمد الشہرزوری نے تاریخ الحکماء میں طب عربی کی مسیحائی اور عربی جراحی کے واقعات بہت تفصیل سے بڑی مقدار میں لکھے ہیں۔

اس مؤخر الذکر کتاب کا اصل نام " نزھۃ الارواح وروضۃ الافراح " ہے، اس کا ذکر کشف الظنون میں (ص ۱۹۳۹) کیا گیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں یونان اور مصر کے متقدمین و متاخرین اطباء میں سے ایک سو گیارہ اشخاص کے حالات درج ہیں[سہ]۔

---

۶۹ ابن الندیم الوراق، الفہرست، الفن الثالث من المقالۃ السابعۃ۔ ابن ابی اصیبعۃ: عیون الانباء ص ۱۲۶ و تاریخ الحکماء للقفطی بتلخیص الزوزنی ص ۱۲۹ (لیبسک ۱۳۲۰ھ)

عہ یہ کتاب دو جلدوں میں ۱۹۰۳ء میں مصر سے شائع ہو چکی ہے۔

عہ اس کتاب کا اختصار زوزنی نے "المنتخبات الملتقطات من کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء" کے نام سے کیا ہے، یہ اختصار ایک دوسرے نام "تاریخ الحکماء" سے لیپسک میں ۱۳۲۰ھ مطابق ۱۹۰۳ء میں اور پھر مطبعۃ سعادۃ مصر میں ۱۳۲۶ھ میں چھپ چکا ہے۔

سہ یہ کتاب کونسبرگ سے ۱۸۸۴ء میں دو جلدوں میں، پھر مطبعہ وہبیہ مصر سے ۱۲۹۹ھ میں اور پھر دار مکتبۃ الحیاۃ بیروت سے ۱۹۶۵ء میں چھپ چکی ہے۔

علوم وفنون میں حیرت انگیز مہارت رکھتے تھے انہی میں طب وجراحت اور اسکی شاخ علم تشریح بھی ہے جس میں ان کا ایک رسالہ محنۃ الاقوال ہے جو ابھی تک کہیں طبع نہیں ہو سکا ہے۔[۱۴]

اس کے علاوہ تشریح پر مستقل تصانیف میں رازی کی ایک کتاب "مناظم الاستعداد" ہے[۱۵] جو ایک کتاب امام فخر الدین ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن حسین الرازی کی ہے جو ابن الخطیب یا ابن خطیب الری کے نام سے بھی مشہور ہیں[۱۶] (پیدائش ۵۴۴ھ ۱۱۴۹ء وفات ۶۰۶ھ ۱۲۱۰ء) جن کی تفسیر مفاتیح الغیب یا تفسیر رازی بہت مشہور ہے۔ مگر امام رازی کی یہ کتاب نامکمل رہ گئی اس میں صرف سر سے حلق تک کی تشریح کا بیان آیا ہے۔

محمد بن زکریا رازی نے ہیئۃ اعضاء انسان کے موضوع پر متعدد کتابیں لکھی ہیں جیسے کتاب ہیئۃ القلب، کتاب ہیئۃ الصماخ اور کتاب ہیئۃ المفاصل وغیرہ۔[۱۷]

ابو القاسم عبد الرحمان علی بن ابی صادق نیشاپوری جو ابن ابی صادق کی کنیت سے مشہور ہیں اور سقراط ثانی کہلاتے ہیں (وفات تقریباً ۴۷۰ھ ۱۰۷۷ء) انھوں نے جالینوس کی کتاب منافع الاعضاء کی شرح کی ہے جس کی ابن ابی اُصیبعہ نے بہت تعریف کی ہے اس میں ہر ہر عضو کی تشریح بیان کی ہے۔ اس کی تالیف ۴۵۹ھ میں مکمل ہوئی۔[۱۸]

ان کے علاوہ ابن الندیم نے الفہرست میں اور ابن ابی اُصیبعہ نے عیون الانباء فی طبقات الاطباء میں فن تشریح کی بہت سی ان کتابوں کے نام درج کیے ہیں جن کو حُنین نے عربی میں منتقل کیا جیسے کتاب اختلاف التشریح یہ دو مقالات پر مشتمل ہے، کتاب تشریح الحیوان المیت یہ صرف ایک مقالہ ہے، کتاب تشریح الحیوان الحی یہ دو مقالات پر مشتمل ہے اور ایک مستقل کتاب جراحات کے علاج پر ہے جو پانچ مقالات پر مشتمل ہے۔ اسی طرح ایک کتاب ارسطاطالیس کے فن تشریح کی جہالت پر ہے

---

۱۴ الزرکلی، الاعلام ج ۶ ص ۲۸۳ الطبعۃ الثالثۃ

۱۵ ابن ابی اُصیبعہ، عیون الانباء ص ۴۳۶ (بیروت ۱۹۶۵ء)

۱۶ المصدر السابق۔ ۱۷ المصدر السابق ص ۴۳۳ (؟)

۱۸ المصدر السابق ص ۴۲۶ والزرکلی، الاعلام ج ۳ ص ۲۹۵

مقالات پر مشتمل ہے۔ ایک کتاب رحم کی تشریح پر ہے جس میں ایک مقالہ ہے[۷۹]۔ اور ان کے علاوہ تاریخ طب
و ایسے تو بے شمار کتابیں علم تشریح پر اور اسکی مختلف شاخوں پر مل جائیں گی۔

اسلام کے قرون اولیٰ میں سرجری کی عمومیت

ہمیں کتب تاریخ اور بالخصوص تاریخ طب عربی میں بہت سے جراحوں کے حالات اور ان کے عمل جراحی
واقعات ملتے ہیں جن میں سے کافی مقدار میں ایسے حالات قاضی ابو علی محسن بن علی التنوخی (المتوفی ۳۸۴ھ
۹۹۴ء) نے الفرج بعد الشدۃ میں اور جمال الدین ابوالحسن علی بن قاضی یوسف القفطی (پیدائش
۵۶۸ھ وفات ۶۴۶ھ) نے "إخبار العلماء بأخبار الحکما"[۸۰] میں اور موفق الدین ابوالعباس احمد بن
ام السعدی الخزرجی جو ابن ابی اُصَیبِعَہ کی کنیت سے مشہور ہیں (پیدائش ۵۹۶ھ ۱۲۰۰ء وفات ۶۶۸ھ
۱۲۷۰ء) نے "عیون الأنباء فی طبقات الاطباء"[۸۱] میں اور شمس الدین محمد الشہرزوری نے تاریخ الحکماء میں
عربی کی مسیحائی اور عربی جراحی کے واقعات بہت تفصیل سے بڑی مقدار میں لکھے ہیں۔

اس مؤخر الذکر کتاب کا اصل نام "نزھۃ الارواح وروضۃ الافراح" ہے، اس کا ذکر کشف الظنون
(ص ۱۹۳۹) کیا گیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں یونان اور مصر کے متقدمین ومتاخرین اطباء میں سے
گیارہ اشخاص کے حالات درج ہیں۔

---

۷۹ ابن الندیم الوراق، الفہرست، الفن الثالث من المقالۃ السابعۃ۔ ابن ابی اصیبعۃ: عیون الانباء، ص ۱۲۶ وتاریخ الحکماء للقفطی بتلخیص الزوزنی ص ۱۲۹ (لیبسک ۱۳۲۰ھ)

۸۰ یہ کتاب دو جلدوں میں ۱۹۰۳ء میں مصر سے شائع ہو چکی ہے۔

۸۱ اس کتاب کا اختصار زوزنی نے "المنتخبات الملتقطات من کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء" کے نام سے کیا ہے، یہ اختصار ایک دوسرے نام "تاریخ الحکماء" سے لیپسک میں ۱۳۲۰ھ مطابق ۱۹۰۳ء میں اور پھر مطبعۃ سعادۃ مصر میں ۱۳۲۶ھ میں چھپ چکا ہے۔

۸۲ یہ کتاب کونسبرگ سے ۱۸۸۴ء میں دو جلدوں میں، پھر مطبعہ وہبیہ مصر سے ۱۲۹۹ھ میں اور پھر دار مکتبۃ الحیاۃ بیروت سے ۱۹۶۵ء میں چھپ چکی ہے۔

اسی طرح محمد بن زکریا رازی نے الحاوی اور اپنی دیگر تصانیف میں بہت سے واقعات جن میں اکثر خود انکے اپنے تجربات ہیں ذکر کیے ہیں۔ ان تمام واقعات سے یہ بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اسلام کے قرون اولیٰ میں طب یونانی عربی کی دیگر شاخوں کی طرح سرجری بھی بہت غیر معمولی ترقی کر چکی تھی۔ اسی طرح علی بن عباس جو مجوسی کے لقب سے مشہور ہے (وفات سنہ ٤٠٠ھ سنہ ١٠١٠ء)[٧٩] جسے اہل یورپ ہالی عباس کہتے ہیں اسکی بے مثال کتاب کامل الصناعۃ جو کتاب الملکی کے نام سے مشہور ہے (ملک عضد الدولۃ فنا خسرو بن رکن الدولۃ حسن بن بویہ دیلمی سنہ ٣٢٤ھ سنہ ٩٣٦ء = سنہ ٣٧٢ھ سنہ ٩٨٣ء[٨٠] کے نام پر یہ نام رکھا گیا ہے) یہ کتاب ہمارے سامنے طب عربی کو جس شکل میں پیش کرتی ہے اس سے اسکے نہایت ترقی یافتہ اور مکمل طب ہونے کا ثبوت ملتا ہے، اس کا مقالہ ثانیہ اور مقالہ ثالثہ خاص طور پر تشریح کی بحثوں کے لیے اور انیسواں مقالہ تفصیلی طور پر سرجری کی بحثوں کے لیے وقف ہے۔ یہ کتاب کل ایک سو دس ابواب پر مشتمل ہے، بولاق سے سنہ ١٢٩٤ھ میں طبع ہو چکی ہے اور اس کا لاطینی ترجمہ لائڈن سے سنہ ١٥٢٣ء میں شائع ہو چکا ہے۔ القفطی نے قانون شیخ بوعلی سے اس کتاب کا موازنہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ الملکی عمل طب میں فائق ہے اور القانون علم میں[٨١]۔

اسی طرح اسلامی ممالک میں اُس عہد میں جو جگہ جگہ بیمارستان (شفاخانے) بنائے گئے تھے وہ یقیناً ماہر سرجنوں سے خالی نہ تھے تاریخ میں بغداد اور قرطبہ اور ہمارے ہندوستان کے بہت سے شفاخانوں کا ذکر ملتا ہے۔ مشہور مستشرق ڈاکٹر ڈانلڈ کیمبل کا بیان ہے کہ صرف ایک قرطبہ کے اندر اسلامی عہد میں تقریباً پچاس شفاخانے تھے[٨٢] ہندوستانی مورخین کے یہاں بھی یہاں کے اسلامی عہد کے شروع ہی سے شفاخانوں کا ذکر ملتا ہے، حکیم عبدالحی الحسنی نے الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند

---

٧٩ الزرکلی، الاعلام ج ٥ ص ١١١۔ اس کا ذکر آگے سرجنوں میں بھی آرہا ہے۔

٨٠ سرکیس، معجم المطبوعات ص ١٦١٩ (مصر سنہ ١٩٢٩ء) الزرکلی، الاعلام ج ٥ ص ٣٦٣ طبع ٣

٨١ سرکیس، معجم المطبوعات ایضاً۔ قال القفطی یقابلہ بالقانون لابن سینا: الملکی فی العمل ابلغ والقانون فی العلم اثبت۔ (الزوزنی، تاریخ الحکماء لیبک سنہ ١٩٠٣ء وھو مختصر کتاب القفطی اخبار العلماء باخبار الحکماء)

٨٢ ڈانلڈ کیمبل، اریبین میڈیسن ج ١ ص ٥٦ طبع لندن۔

میں متعدد شفا خانوں کا ذکر ملتا ہے۔

اس عہد کے یہ تمام شفا خانے ہر قسم کی طبی سہولتوں سے آراستہ تھے اور ان میں ہر کام کے لیے الگ الگ شعبے قائم تھے جن میں ایک شعبہ سرجری کا بھی ہوتا تھا جس میں ماہر سرجن کئی کئی ہوتے تھے اور سرجری کی مختلف شاخوں میں سے ہر ایک کے ماہر الگ ہوتے تھے جیسے جراحی چشم کے ماہر الکحّالون، فصد کھولنے کے ماہر الفصّادون، پٹی باندھنے کے ماہر الجبّائرون اور داغ دینے کے ماہر الکوّاؤن وغیرہ۔ ان سب حالات کا علم قفطی کی "إخبار العلماء بأخبار الحکماء" سے، ابن ابی اُصَیبعہ کی "عیون الانباء فی طبقات الاطباء" سے اور ڈاکٹر امین اسعد خیر اللہ کی "الطب العربی" سے، جرجی زیدان کی "تاریخ التمدن الاسلامی" سے، ایڈورڈ جی براؤن کی[۵۳] اور کیمبل کی "اریبین میڈیسن" وغیرہ سے بخوبی ہو سکتا ہے۔

مسلم اطباء اور سرجن جو تجربات اس سلسلے میں کرتے تھے تاریخ کے دفینوں میں منتشر طور پر یہ واقعات ملتے ہیں۔ یہ تجربات وہ پرندوں پر بندروں پر اور انسانی لاشوں پر کیا کرتے تھے، زندہ انسانوں پر سرجری کے متعدد واقعات آئندہ آنے والے ہیں ان سے بخوبی یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ سرجری دورِ رسالت میں اور اس کے بعد بھی خاصی ترقی یافتہ حالت میں موجود تھی اگرچہ اس وقت تیر بہدف اور تریاق اثر دواؤں کی وجہ سے اس کی ضرورت کم پڑتی تھی اور اس وقت اوپریشن کرنا طبیب کی قلت فہم اور اسکی بے بصیرتی اور عدم مہارت علاج تصور کیا جاتا تھا اور کمال یہ سمجھا جاتا تھا کہ ہر ہر مرض کا علاج صرف دواؤں اور تدبیروں سے کر لیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اس وقت جراحی کو قبولِ عام حاصل نہ ہو سکا، ہم اگر بنظر غائر حالات کو دیکھیں تو حقیقت بھی یہی ہے کہ اندرون جسم کا ادراک نہ کر سکنا اور دواؤں کے ذریعہ مریض پر قابو نہ پا سکنا اور نتیجتاً اوپریشن تجویز کر دینا طب کا کمال نہیں اس کا زوال ہے۔

---

[۵۳] براؤن کی کتاب کا اردو ترجمہ اور حواشی از حکیم نیّر واسطی بھی اس سلسلے میں بہت مفید خدمت ہے۔ اور اصل کتاب پر بہت سے استدراکات و اضافات بھی ہیں۔

ہمیں تاریخ میں ایسے واقعات بھی ملتے ہیں کہ ایک طبیب کسی کا اوپریشن کرنا چاہتا ہے مگر اپنی دیگر معروفیات کے باعث خاطر خواہ فرصت اور اطمینان نہ پاسکا یا کسی اور وجہ سے اسکو اس کا موقع نہ مل سکا اور اس نے اپنے ارادے کا اظہار کیا جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ چیز اس کے نزدیک ممکن تھی اور وہ اس اوپریشن میں کامیاب ہو جانے کا یقین رکھتا تھا چنانچہ خلیفہ ہارون رشید کے عہد کا ایک مشہور امام طب یوحنا بن ماسویہ (وفات ۲۴۳ھ ۸۵۷ء) جس کا نشو ونما بغداد ہی میں ہوا تھا[عہ] کہتا ہے کہ

"اگر بادشاہ فضول کاموں اور غیر متعلق چیزوں میں نہ الجھتا تو میں اپنے اس بیٹے کا زندہ کا اوپریشن کرتا جس طرح جالینوس بندروں اور انسانوں کا اوپریشن کیا کرتا تھا اور میں اس اوپریشن کے ذریعہ ان اسباب کا پتہ لگا لیتا جن کی بنا پر یہ کچھ بلید اور بدھو رہ گیا اور اس کی خلقی کمزوری سے لوگوں کو بچا لیتا اور اس مرض کے سلسلے میں لوگوں کے لیے کچھ تجربات حاصل کرتا جن کو میں اپنی کتاب میں درج کرتا جو ایسے لوگوں کی ترکیب بدنی اور مجاری عروق و اوردہ اور ان کے اعصاب کے متعلق معلومات فراہم کرتے لیکن بادشاہ اس کا موقع نہیں دیتا۔"[ششہ]

اس پورے واقعہ سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ ابن ماسویہ اپنے اس بیٹے کا جو اوپریشن کرنے کا تہیہ کیے ہوئے تھا یہ یقیناً کوئی معمولی اوپریشن نہ ہوتا بلکہ جسم کے بہت اہم اور نازک حصوں مثلاً دماغ وغیرہ کا ہوتا۔

زخموں کے علاج کی تاریخ میں یہ واقعہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ جب خلیفہ راضی باللہ نے مشہور خطاط اور اس کی حکومت کے اہم وزیر ابن مقلہ (محمد بن علی پیدائش ۲۷۲ھ ۸۸۶ء وفات ۳۲۸ھ ۹۴۰ء) کا کسی بات پر ناراض ہو کر ہاتھ کٹوایا اور اسکو قید کرا دیا[عدد] تو اس کے ہاتھ میں شدید ٹیسیں اور بڑی

عہ الزرکلی، الاعلام ج ۹ ص ۲۷۹ (طبع ۳)

ششہ ابن ابی اصیبعہ، عیون الانباء ص ۲۵۴، الزوزنی، تاریخ الحکماء ص ۳۹۰ (لیپسک ۱۳۲۰ھ)

عدد راضی باللہ نے ۳۲۲ھ میں اسکو وزیر بنایا اور پھر کسی بات پر ناراض ہو کر ۳۲۴ھ میں قید کر دیا پھر کچھ مدت بعد اسکا داہنا ہاتھ کٹوا دیا پھر ۳۲۶ھ میں اسکی زبان بھی کٹوا دی۔ (زرکلی، الاعلام ج ۷ ص ۱۵۷)

ہے یہی تھی خلیفہ نے طبیب فاضل ابوالحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرۃ (وفات ۳۶۵ھ ۹۷۵ء) کو بلایا اور ابن مُقلہ کے علاج کی فرمائش کی۔ خود ثابت کا بیان ہے کہ میں جب اس کے پاس جیل خانے میں پہنچا ہوں تو وہ شدت تکلیف سے تلملا رہا تھا اور مجھے دیکھ کر رو دیا اور اپنا کٹا ہوا ہاتھ دکھایا اور اپنا حال بتایا، ثابت کا بیان ہے کہ میں نے دیکھا کہ اس کے ۔۔۔ ہوئے حصے پر بہت موٹے کپڑے کا چیتھڑا لپٹا ہوا تھا جو سُتلی سے کسا ہوا تھا کہتے ہیں کہ میں نے سُتلی کھولی اور چیتھڑا اتار کر پھینکا تو اندر کٹے ہوئے حصے پر گوبر لپٹا ہوا تھا، میں نے وہ صاف کرایا اور صندل اور عرق گلاب اور کافور لگوایا تو اس کو سکون ملا اور اس کی ٹیسیں رُک گئیں۔

تشریح الابدان، منافع الاعضاء اور جراحی سے خلفائے اسلام، تابعین اور ائمہ کرام کی واقفیت

کسی فن کی اصطلاحات اور الفاظ ٹرمالوجی (TERMINOLOGY) کا کسی معاشرے کے ایسے لوگوں میں پایا جانا جو باقاعدہ اس خاص فن کے لوگ نہ ہوں اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ یہ فن اس عہد میں بہت عام اور شائع و ذائع تھا، جیسے کچھ عرصہ قبل مسلم معاشرے کے پڑھے لکھے لوگوں میں مشہور و معروف یونانی ادویہ کے رنگ و شکل اور افعال و خواص نوک زبان تھے اور رات دن کی بول چال اور محاورات کا ایک حصہ بن گئے تھے، مثلاً روغن بادام کی تاثیر کے سلسلے میں فارسی کا یہ مصرع جزو ادب اردو ہے کہ "روغن بادام خشکی می نمود"

اسی طرح دردِ سر میں صندل کی افادیت اور پھر اس طویل الجھن سے بیزاری کا اظہار کس خوبی سے کیا گیا ہے ؎

دردِ سر کے واسطے صندل لگانا ہے مفید ‌ ‌ پہلے گھسنا پھر لگانا دردِ سر یہ بھی تو ہے

۸۵ھ عربی لفظ خیط قِنَّبُ ہے۔ قِنَّب جوٹ یا سن کو کہتے ہیں

۸۶ھ ابن ابی اُصَیبَعہ، عیون الانباء ص۳۰۶

شیخ امیر اللہ تسلیم لکھنوی نے بنفشہ کا ذکر کس بے ساختگی سے کیا ہے ؎

ایک دو دن زور نزلے کا رہا جب بنفشہ پی لیا جاتا رہا

امیر مینائی نے محبوب کی گالیوں کا خوشگوار ہونا بیان کیا ہے تو اس کو سنکھیا سے تشبیہ دیتے ہوئے تسلیم و رضا کا اظہار کیا ہے ؎

آپ دیں گالی مجھے ہو ناگوار ؟ سنکھیا ہوگی تو کھالی جائے گی

میر حسن دہلوی نے مثنوی سحر البیان میں ثمر شباب کی تشبیہ میں گل بنفشہ اور کنول کی کلی کے رنگوں کے امتزاج سے جو نقشہ کھینچا ہے اگر مخاطب ان کے رنگوں سے نا آشنا ہو تو تشبیہ بالکل بے مزہ ہو جائے ؎

گیا حُسن کا باغباں دھر کے بھول کنول کی کلی پے بنفشے کا پھول

اور اب جب سے طب یونانی کا وہ پہلا سا رواج کم ہوا اور ایلو پیتھک دوائیں زیادہ رواج پذیر ہوئیں تو لوگ ان دواؤں کے ناموں تک سے نا آشنا ہوگئے اور وہی طرح طرح کی ٹیبلیٹس اور انجکشنوں اور مختلف قسم کے وٹامنوں سے اُسی طرح واقفیت ہوگئی جو اس وقت ایلو پیتھک دواؤں کے مقبول ہونے کا زندہ ثبوت ہے۔

بالکل اسی طرح اسلام کے قرونِ اولیٰ میں سرجری اور اعضاء انسانی کے مختلف منافع و خواص اور زخموں کے مختلف احوال اور ہر حال کے لیے اور ہر حصہ جسم کے زخم کے لیے علیحدہ علیحدہ ناموں کا پایا جانا اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ اس وقت کی علمی سطح پر سرجری کا بہت گہرا اثر تھا ہم صرف خلفاء اسلام اور تابعین اور قضاۃ و فقہاء اور قانون شریعت کے ماہرین کے یہاں اس قسم کے الفاظ کا بے شمار استعمال دیکھتے ہیں یقیناً اسی طرح دیگر علوم کے ماہرین کے یہاں بھی یہ الفاظ ضرور رہے ہوں گے۔

ہم یہاں اولاً چند مثالیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ، امام احمد اور ابن حزم اندلسی ظاہری (پیدائش ۳۸۴ھ ۹۹۴ء وفات ۴۵۶ھ ۱۰۶۴ء) کے فیصلوں سے درج کرتے ہیں جن سے

زخموں اور ان کی کیفیات سے ان کی واقفیت کا پتہ چلتا ہے، آگے ایک مستقل عنوان اسماء الجروح کا ذکر کریں گے۔

امیر المومنین حضرت عمر بن الخطابؓ نے دیت و قصاص کے احکام بیان کرتے ہوئے ایک خط میں لکھا کہ " ایما عظم کسر ثم جبر کما کان ففیہ حقتان" یعنی جس کی ہڈی ٹوٹ اور پھر جیسی تھی ٹھیک ویسی ہی جڑ گئی تو اس کو دو حقے[88] دیے جائیں گے[89]۔

اسی طرح ایک اور فیصلے میں حضرت عمرؓ نے طے کیا کہ جس کا ہاتھ ٹوٹ جائے یا ٹانگ ٹوٹ جائے یا ران کی ہڈی ٹوٹ جائے پھر وہ جڑ جائے تو اسے دو حقے دیئے جائیں گے[90]۔

کسی نے امام احمد بن حنبلؒ سے پوچھا کہ ایک شخص نے کسی کا دانت توڑ دیا تو اس کے قصاص کی کیا صورت ہوگی؟ تو انھوں نے فرمایا: "یُبرَدُ یعنی یُحَاکُّ و یُبْرَدُ بِالمِبْرَد" یعنی ریتی سے اس کا دانت ریت کر ختم کر دیا جائے گا[91]۔ ابن حزم فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی کا ہونٹ کاٹ ڈالا تو اوپر کے ہونٹ کے بدلے پوری دیت کا ایک تہائی دیا جائے گا اور نیچے کے ہونٹ کے بدلے دیت کا دو تہائی دیا جائے گا[92]۔ اور اس فرق کی وجہ جو بیان کی گئی ہے وہ بڑی عمدہ ہے فرماتے ہیں کہ: لانها ترد الطعام والشراب یعنی نیچے والے ہونٹ کی دیت ڈبل اس لیے ہے کہ یہ کھانے پینے کی چیزوں کو اندر روکنا اور چبانے وغیرہ میں مدد دیتا ہے[93]۔

آپ اندازہ کیجئے کہ جسم انسانی کے چھوٹے چھوٹے اعضاء کے منافع اور ان کے باریک فرقوں پر تا چوتھی اور پانچویں صدی ہجری کے فقہاء کرام جن کا یہ فن نہیں تھا ان کی کس قدر گہری نظر تھی تو اطباء جن کا موضوع بحث ہی جسم انسانی اور اس کے اعضاء ہیں ان کی نگاہ کس قدر گہری اور دقیقہ رس ہوگی۔ اور تشریح جسم انسانی کے بارے میں وہ کس قدر بصیرت رکھتے ہوں گے۔

---

[87] الزرکلی، الاعلام ج ۵ ص ۵۹ ۔ [88] وہ اونٹ یا اونٹنی جو تین سال کا ہو کر چوتھے سال میں لگ جائے۔
[89] ابن حزم، المحلی ج ۱۰ ص ۴۳۳ (مصر ۱۳۵۲ھ) [90] حوالہ سابق ص ۴۵۷ ۔ [91] حوالہ سابق ص ۴۰۹
[92] حوالہ سابق ص ۴۴۴ ۔ [93] حوالہ سابق

شیخ امیر اللہ تسلیم لکھنوی نے بنفشہ کا ذکر کس بے ساختگی سے کیا ہے ؎

ایک دو دن زور نزلے کا رہا   جب بنفشہ پی لیا جاتا رہا

امیر مینائی نے محبوب کی گالیوں کا خوشگوار ہونا بیان کیا ہے تو اس کو سنکھیا سے تشبیہ دیتے ہوئے تسلیم و رضا کا اظہار کیا ہے ؎

آپ دیں گالی مجھے ہو ناگوار؟   سنکھیا ہوگی تو کھالی جائے گی

میر حسن دہلوی نے مثنوی سحر البیان میں ثمر شباب کی تشبیہ میں گل بنفشہ اور کنول کی کلی کے رنگوں کے امتزاج سے جو نقشہ کھینچا ہے اگر مخاطب ان کے رنگوں سے نا آشنا ہو تو تشبیہ بالکل بے مزہ ہو جائے ؎

گیا حسن کا باغباں دھر کے بھول   کنول کی کلی پے بنفشے کا پھول

اور اب جب سے طب یونانی کا وہ پہلا سا رواج کم ہوا اور ایلوپیتھک دوائیں زیادہ رواج پذیر ہوئیں تو لوگ ان دواؤں کے ناموں تک سے نا آشنا ہو گئے اور وہی طرح طرح کی ٹیبلیٹس اور انجکشنوں اور مختلف قسم کے وٹامنوں سے اُسی طرح واقفیت ہو گئی جو اس وقت ایلوپیتھک دواؤں کے مقبول ہونے کا زندہ ثبوت ہے۔

بالکل اسی طرح اسلام کے قرونِ اولیٰ میں سرجری اور اعضاء انسانی کے مختلف منافع و خواص اور زخموں کے مختلف احوال اور ہر حال کے لیے اور ہر حصۂ جسم کے زخم کے لیے علیحدہ ناموں کا پایا جانا اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ اس وقت کی علمی سطح پر سرجری کا بہت گہرا اثر تھا ہم صرف خلفاء اسلام اور تابعین اور قضاۃ و فقہاء اور قانون شریعت کے ماہرین کے یہاں اس قسم کے الفاظ کا بے شمار استعمال دیکھتے ہیں یقیناً اسی طرح دیگر علوم کے ماہرین کے یہاں بھی یہ الفاظ ضرور رہے ہوں گے۔

ہم یہاں اولاً چند مثالیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ، امام احمد اور ابن حزم اندلسی ظاہری (پیدائش ۳۸۴ھ ۹۹۴ء وفات ۴۵۶ھ ۱۰۶۴ء) کے فیصلوں سے درج کرتے ہیں جن سے

زخموں اور ان کی کیفیات سے ان کی واقفیت کا پتہ چلتا ہے، آگے ایک مستقل عنوان اسماء الجروح کا ذکر کریں گے۔

امیر المومنین حضرت عمر بن الخطابؓ نے دیت و قصاص کے احکام بیان کرتے ہوئے ایک خط میں لکھا کہ " ایما عظم کسر ثم جبر کما کان ففیہ حقتان" یعنی جس کی ہڈی ٹوٹی اور پھر جیسی تھی ٹھیک ویسی ہی جڑ گئی تو اس کو دو حقے[88] دیے جائیں گے[89]

اسی طرح ایک اور فیصلے میں حضرت عمرؓ نے طے کیا کہ جس کا ہاتھ ٹوٹ جائے یا ٹانگ ٹوٹ جائے یا ہنسلی کی ہڈی ٹوٹ جائے پھر وہ جڑ جائے تو اسے دو حقے دیے جائیں گے[90]

کسی نے امام احمد بن حنبلؒ سے پوچھا کہ ایک شخص نے کسی کا دانت توڑ دیا تو اس کے قصاص کی کیا صورت ہوگی؟ تو انھوں نے فرمایا: "یبرد یعنی یحك و یبرد بالمبرد" یعنی ریتی سے اس کا دانت ریت کر ختم کر دیا جائے گا[91] ابن حزم فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی کا ہونٹ کاٹ ڈالا تو اوپر کے ہونٹ کے بدلے پوری دیت کا ایک تہائی دیا جائے گا اور نیچے کے ہونٹ کے بدلے دیت کا دو تہائی دیا جائے گا[92] اور اس فرق کی وجہ جو بیان کی گئی ہے وہ بڑی عمدہ ہے فرماتے ہیں کہ: لانہا تردّ الطعام والشراب یعنی نیچے والے ہونٹ کی دیت ڈبل اس لیے ہے کہ یہ کھانے پینے کی چیزوں کو اندر روکنے اور چبانے وغیرہ میں مدد دیتا ہے[93]

آپ اندازہ کیجیے کہ جسم انسانی کے چھوٹے چھوٹے اعضاء کے منافع اور ان کے باریک فرقوں پر ان چوتھی اور پانچویں صدی ہجری کے فقہاء کرام جن کا یہ فن نہیں تھا ان کی کس قدر گہری نظر تھی تو اطباء جن کا موضوع بحث ہی جسم انسانی اور اس کے اعضاء ہیں ان کی نگاہ کس قدر گہری اور دقیقہ رس ہوگی۔ اور تشریح جسم انسانی کے بارے میں وہ کس قدر بصیرت رکھتے ہوں گے۔

---

[87] الزرکلی، الاعلام ج ۵ ص ۵۹ ۔ [88] وہ اونٹ یا اونٹنی جو تین سال کا ہو کر چوتھے سال میں لگ جائے۔
[89] ابن حزم، المحلی ج ۱۰ ص ۴۲۳ (مصر ۱۳۵۲ھ) [90] حوالہ سابق ص ۴۵۷ ۔ [91] حوالہ سابق ص ۴۰۹
[92] حوالہ سابق ص ۴۴۲ ۔ [93] حوالہ سابق

عہد رسالت میں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بڑے بڑے پُر خطر آپریشنوں کا ہونا اور آپؐ کا اسکو پسند فرمانا اور اس کے لیے خود حکم دینا

پیٹ کے بڑے آپریشن

(۱) حمید بن زنجویہؒ محدث نقل کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کچھ انصاری صحابہ حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ ہمارے ایک آدمی کو استسقاء ہوگیا ہے آپ سے اسکے علاج کی اجازت لینا چاہتے ہیں، آپؐ نے پوچھا کیا علاج کروگے؟ عرض کیا کہ یہاں ایک یہودی ہے جو پیٹ چاک کرکے علاج کرتا ہے۔ آپؐ نے ناپسند فرمایا اور اجازت نہیں دی۔ یہ لوگ دو تین بار آئے اور اجازت حاصل کرنے کے لیے اصرار کیا، آخر آپؐ نے اجازت دیدی انھوں نے اس یہودی معالج کو بلایا، اس نے اس کا پیٹ چاک کیا اور اس کے اندر سے ایک بہت بڑا پرندے کے بچے کی شکل کا کچھ نکالا پھر اس کے پیٹ کی اندر سے دھلائی کی اور اس کو سی دیا اور مرہم وغیرہ لگاتا رہا یہاں تک کہ وہ بالکل ٹھیک ہوگیا۔ صحتیاب ہونے کے بعد ایک بار جب اس کو مسجد میں گزرتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دور سے دیکھا تو پوچھا کہ یہ فلاں آدمی تو نہیں؟ عرض کیا گیا کہ جی ہاں وہی ہے۔ آپ نے اسے بلوایا اور اس کا پیٹ دیکھا تو وہ بالکل ٹھیک تھا، آپؐ نے فرمایا: ان الذی خلق الداء جعل لہ دواء الا السام[۹۳] بلاشبہ جس نے بیماریاں پیدا کی ہیں اسی نے ہر بیماری کی دوا بھی پیدا فرمائی ہے علاوہ موت کے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً معاملے کی نزاکت کے پیش نظر اجازت نہیں دی پھر انھوں نے غالباً بتایا ہوگا کہ وہ سرجن ایسا ماہر ہے اور فلاں فلاں کیسوں میں کامیابی سے علاج کرچکا ہے اس لیے

۹۳ حمید بن مخلد زنجویہ بن قتیبۃ الازدی النسائی، بڑے ائمہ حدیث میں ہیں "نسا" میں علوم حدیث کے پھیلانے والے یہی محدث ہیں، مشہور امام حدیث احمد بن علی بن شعیب نسائی جن کی سنن صحاح ستہ میں شامل ہے ان کے استاد ہیں حمید بن زنجویہ نے ۲۵۱ھ یا ۲۴۵ھ میں وفات پائی اور امام نسائی ۲۱۵ھ یا ۸۳۰ء میں پیدا ہوئے۔ (الاعلام ج ۲ ص ۳۱۸ و ج ۳ ص ۳۰۱)

۹۴ عبدالرؤف المناوی، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر للسیوطی ج ۲ ص ۲۱۶ (بیروت ۱۹۷۲ء)

آپ نے اجازت دیدی اور اس کو دیکھ کر جو تاثر آپ نے ظاہر فرمایا اس سے اس کی کھلی تائید اور اس فعل کی پسندیدگی ظاہر ہوتی ہے۔

(۲) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ ایک شخص کے پیٹ میں "جوی" ہو گیا تھا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طبیب کو حکم دیا کہ اس کا پیٹ چاک کر کے اس کا علاج کرے [۹۵]

"جوی" گندے پانی اور فاسد مادوں کے پیٹ میں جمع ہو جانے کو کہتے ہیں جس کے نتیجہ میں استسقاء ہو جاتا ہے۔ حافظ ابن قیم الجوزیہ کہتے ہیں کہ اطباء کے درمیان اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ اس مادۂ فاسدہ کے اخراج کے لیے پیٹ میں سوراخ کرنا یا شگاف دینا درست ہے یا نہیں؟ جو اطباء اس رائے کے مخالف ہیں وہ اس علاج کے پُرخطر ہونے اور اس طریقۂ علاج کے بعد شفاء یابی کے غیر یقینی ہونے کو دلیل بناتے ہیں، اور جو اطباء اس کی اجازت دیتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ اوپریشن (بزل البطن) کے سوا چارۂ کار نہیں ہے اس لیے (احتیاط کے ساتھ) اسی کو اختیار کرنا چاہئے۔ اس کی حیثیت فصد عروق کر کے دمِ فاسد نکالنے کی سی ہے البتہ یہ اس کے مقابلے زیادہ پُرخطر ہے۔

حافظ ابن قیم کہتے ہیں یہ تمام گفتگو (استسقاء کی تین قسموں میں سے) صرف استسقاءِ زقی" کے بارے میں ہے "طبلی" اور "لحمی" کے بارے میں نہیں [۹۶]

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے حضرت علیؓ کے ہاتھوں کمر کا اوپریشن

(۳) حضرت علی رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ ایک انصاری کی عیادت کے لیے گیا جس کی کمر میں ورم تھا، لوگوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا کہ اس کی کمر میں مواد پڑ گیا ہے، آپ نے فرمایا کہ اس کا اوپریشن کر ڈالو "بُطّوا عنہ" اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ آپ نے فرمایا: الاتخرجوہ عنہ یعنی اس مواد کو نکال کیوں نہیں دیتے؟ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں بلا تاخیر آگے بڑھا اور میں اس کا اوپریشن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی ہی میں

---

۹۵ ابن قیم: زاد المعاد ج ۳ ص ۱۰۱ ۔ ۹۶ حوالۂ سابق

کر دیا۔ فما برحتُ حتی بُلتُ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم مشاہدٌ[۹۷]

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے مزید چند اوپریشن

مسند بزار میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ مدینہ منورہ میں دو حقیقی بھائی آئے اسی دوران اتفاق سے ایک شخص کے جسم میں تیر پیوست ہوگیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے عزیزوں سے فرمایا کہ وہ جو دو بھائی آئے تھے ان کو بلاؤ چنانچہ وہ حاضر ہوئے، آپ نے ان سے پوچھا کہ تم لوہے سے علاج کرتے ہو؟ انھوں نے عرض کیا کہ ہاں ہم دور جاہلیت میں کیا کرتے تھے، آپ نے فرمایا کہ ہمارے اس ساتھی کا علاج کرو۔ انھوں نے اس کا جسم چاک کیا اور تیر نکال کر دوا دارو کرتے رہے یہاں تک کہ وہ زخم خوردہ صحابی شفایاب ہوگئے۔

اسی طرح معجم طبرانی میں ہے کہ ایک شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اسکے جسم میں کہیں زخم تھا اور وہ آپ سے اس زخم کا اوپریشن کرانے کی اجازت لینا چاہتا تھا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا بیان ہے کہ آپ نے اسکو اجازت دیدی[عہ]

ایک صحابی نے خود اپنی اہلیہ کے پیٹ کا اوپریشن کیا

حُیان بن الجر کنانیؓ ایک صحابی ہیں، جن کا تذکرہ حافظ ابن حجر عسقلانی نے الاصابہ ج ا ص۳۶۲ میں کیا ہے، ان کے متعلق طبرانی نے اپنی معجم میں بیان کیا ہے کہ انھوں نے خود اپنی بیوی کا پیٹ چاک کرکے علاج کیا تھا۔[عہ]

ایک صحابی کا خود اپنے ہاتھ سے اپنے پیٹ کا اوپریشن

حافظ ابن حجر عسقلانی نے الاصابہ میں ایک صحابی کے حالات میں لکھا ہے کہ ان کے پیٹ میں کوئی تکلیف تھی اس کے علاج کے لیے انھوں نے طے کیا کہ وہ خود ہی اپنے پیٹ کو چاک کرکے علاج کریں گے

---

۹۷ حوالہ سابق۔ حافظ ابن قیم الجوزیہؒ نے اسکو "روی عن علیؓ" کہہ کر بلا حوالہ لکھا ہے۔ حافظ ابوبکر ہیثمی نے مجمع الزوائد ج ۵ ص۹۹ میں یہی واقعہ مسند ابی یعلی کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ البتہ اس میں "بُعجاً" کا لفظ ہے یعنی اوپریشن کردیا گیا، اس میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے پیشاب کرنے کا اظہار نہیں فرمایا۔

عہ نورالدین علی بن ابی بکر ہیثمی، مجمع الزوائد ج ۵ ص۹۹

عہ یہ واقعہ اصابہ میں نہیں ہے۔ حافظ ہیثمی نے مجمع الزوائد میں بروایت عبداللہ بن یحیی حضرمی نقل کیا ہے (ج ۵ ص۹۹)

اور وہ امراض لاج میں ماہر بھی تھے چنانچہ انھوں نے یہی کیا مگر اوپریشن کامیاب نہ رہا اور اسی میں وہ فوت ہو گئے۔

یہ واقعہ میں نے کچھ عرصہ قبل الاصابہ میں دیکھا تھا مگر اب مقالے کی ترتیب کے دوران بالکل ذہن میں نہیں آتا کہ کس صحابی کے حالات میں تھا اس لیے افسوس ہے کہ جلد اور صفحہ نمبر کا حوالہ نہیں دیا جا سکتا، کوئی صاحب نظر اگر رہنمائی فرمائیں تو کرم ہو گا۔

ظاہر ہے کہ اس واقعہ میں ناکامی تو سوء تدبیر اور فیصلہ تقدیر کی وجہ سے ہوئی لیکن اس سے یہ ضرور معلوم ہو گیا کہ یہ صحابی اوپریشن کے معاملے میں اتنے ماہر تھے اور انکو اپنے فن پر اتنا اعتماد تھا کہ انھوں نے خود اپنے ہاتھ سے اپنا علاج ممکن سمجھا، اس سے اس عہد میں ایسے بڑے بڑے اوپریشنوں کا عام طور پر پایا جانا معلوم ہوتا ہے۔

مسخ شدہ اعضاء کی اصلاح و تکمیل اور فوت شدہ اعضاء کے متبادل مصنوعی اعضاء کی تنصیب اور اس کے لیے نبوی ہدایات۔ یعنی پلاسٹک سرجری (PLASTIC SURGERY)

ہیں عہد رسالت میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں کہ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی آپ کے علم میں لاکر اور کبھی خود آپ کے حکم سے مسخ شدہ اعضاء کی اصلاح و تکمیل کرائی، فوت شدہ اعضاء کے متبادل اعضاء نصب کرائے یا اسی قسم کی کاروائیاں اعضاء جسمانی میں کرائیں جن کو آجکل پلاسٹک سرجری کا نام دیا جاتا ہے۔ ان چیزوں کا ذکر حدیث و سیرت اور فقہ کی کتابوں میں منتشر طور پر مختلف مواقع کی مناسبت سے آتا رہتا ہے، ہم ان منتشر تنکوں کو چن چن کر ایک چھوٹا سا آشیانہ کاغذی بناکر آپ کی خدمت میں پیش کرتے ہیں جس سے عہد رسالت میں سرجری کی کیفیت کا اندازہ کرنے میں مدد ملے گی:

سونے کی ناک | مسند احمد، سنن ابو داؤد، سنن ترمذی، سنن نسائی، صحیح ابن حبان، سنن ابی داؤد طیالسی، مشکل الآثار للطحاوی اور ابونعیم اصبہانی (پیدائش ۳۳۶ھ م ۹۴۸ء وفات ۴۳۰ھ

[illegible]ھ) کی حلیۃ الاولیاء میں عبدالرحمان بن طُرفہ کی روایت سے یہ واقعہ منقول ہے جو دوسری [illegible] کی مشہور کتاب مشکوٰۃ المصابیح میں بھی نقل کیا گیا ہے کہ راوی مذکور عبدالرحمان کے دادا عرفجہ بن اسعد بن کرز التیمی السعدی جو دور جاہلیت کے بڑے مشہور شہ سواروں میں تھے اسلام سے قبل ایک جنگ میں جو یوم الکلاب[۹۸] کے نام سے مشہور ہے انکی ناک کٹ گئی تھی ان کے پوتے عبدالرحمان کا بیان ہے کہ انھوں نے چاندی کی ناک لگوالی بعد میں اسلام قبول کرنے کے بعد جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انھوں نے ذکر کیا کہ اس میں بدبو پیدا ہوگئی ہے، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایت فرمائی کہ سونے کی ناک بنوالو۔ چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا اور خود انہی کا بیان ہے کہ اس میں پھر بدبو پیدا نہیں ہوئی۔[۹۹]

امام ابوجعفر طحاوی (وفات ۳۲۱ھ) فرماتے ہیں کہ "عرفجہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کر کے سونے کی ناک لگوانے کی اس لیے اجازت چاہی تھی کہ وہ جانتے تھے کہ جو 'الصداء' ایک قسم کا زنگ چاندی کو لگتا ہے جو اس قسم کے استعمال میں بدبو پیدا ہو جانے کا باعث ہوتا ہے وہ زنگ سونے کو نہیں لگتا ہے اور اسمیں بدبو پیدا ہونے کا اندیشہ نہیں ہوتا۔[۱۰۰]"

سونے سے دانتوں کی بندش

مشہور محدث سلیمان بن احمد الطبرانی (پیدائش ۲۶۰ھ/۸۷۳ء وفات ۳۶۰ھ/۹۷۱ء) معجم اوسط میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا قول نقل کرتے ہیں کہ میرے والد کے سامنے کے دو دانت ٹوٹ گئے تھے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

۹۸ھ کاف کے پیش سے اور لام بلا تشدید، یہ کوفے اور بصرے کے مابین ایک چشمہ تھا۔ اسلام سے قبل یہاں دو بڑی مشہور جنگیں ہوئی تھیں جو یوم الکلاب الاول' اور یوم الکلاب الثانی کے نام سے مشہور ہیں (علی قاری، مرقات شرح مشکوٰۃ بہامش المشکوٰۃ ص۳۷۹ دہلی [illegible]ھ والساعاتی، بلوغ الامانی ج ۱۷ ص۲۷۲ مصر [illegible]ھ و طاہر پٹنی، مجمع بحار الانوار ج ۳ ص۲۲۵ نول کشور لکھنؤ ۱۲۸۳ھ)

۹۹ھ مشکوٰۃ المصابیح ص۳۷۹، الزیلعی، نصب الرایہ ج ۴ ص۲۳۶ (مجلس علمی ڈابھیل [illegible]ھ) الطحاوی، مشکل الآثار ج ۲ ص۱۶۱ (حیدرآباد ۱۳۳۳ھ) ابن حجر، الاصابہ ج ۲ ص۴۶۷ رقم الترجمہ ۵۵۰۸ (مصر [illegible]ھ) الساعاتی، الفتح الربانی ج ۱۷ ص۲۷۲

۱۰۰ھ الطحاوی، مشکل الآثار ج ۲ ص۱۷۱

نے ان کو حکم دیا کہ ان کو سونے سے بندھوالو[۱۰]

محدث عبدالباقی بن قانع بغدادی (پیدائش ۲۶۶ھ و ۸۷۹ء وفات ۳۵۱ھ ۹۶۲ء) نے معجم الصحابہ میں اور بزار نے اپنی مسند میں عبداللہ بن عبداللہ بن اُبیّ بن سلول رضی اللہ عنہ کا بیان خود اپنے بارے میں نقل کیا ہے کہ میرے سامنے کے دو دانت جنگ اُحد میں ٹوٹ گئے تھے تو مجھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں دانت سونے کے لگوانے کا حکم فرمایا تھا[۱۱]

طبرانی نے معجم میں بیان کیا ہے کہ خادمِ رسولؐ حضرت انسؓ کے چند دانت سونے سے بندھے ہوئے تھے[۱۲]

اسی طرح عبداللہ بن امام احمد بن حنبل نے مسند میں نقل کیا ہے کہ کوفہ کے گورنر مغیرہ بن عبداللہ کے دانت سونے سے بندھے ہوئے تھے۔ حدیث کے راوی حماد بن سلیمان نے امام ابراہیم بن اسود نخعی سے اس بارے میں دریافت کیا کہ کیا یہ فعل (یعنی سونے کا اس غرض سے مرد کے لیے استعمال) درست ہے یا نہیں؟ تو امام نخعی نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے[۱۳]۔

امام طحاوی نے مغیرہ بن عبداللہ کا یہی واقعہ نقل کیا ہے مگر اس میں دانت بندھوانے کے بجائے "مُضَبَّبُ اسنانه" کے الفاظ ہیں یعنی ان کے دانتوں پر سونے کا خول چڑھا ہوا تھا[۱۴]

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں بہت سے اہلِ علم (صحابہ و تابعین) کے بارے میں یہ بات ثابت ہے کہ انھوں نے سونے سے اپنے دانتوں کو بندھوایا ہے[۱۵]

---

۱۰ الزیلعی، نصب الرایہ ج ۴ ص ۲۳۷ الہیثمی، مجمع الزوائد ج ۵ ص ۱۵۰، الساعاتی، بلوغ الامانی ج ۱۷ ص ۲۴۳۔ بلوغ الامانی میں صحابی کا نام عبداللہ بن عمرو لکھا گیا ہے۔ یہ درست نہیں۔

۱۱ الزیلعی، نصب الرایہ ج ۴ ص ۲۳۷ - الہیثمی، مجمع الزوائد ج ۵ ص ۱۵۰- الساعاتی، بلوغ الامانی ج ۱۷ ص ۲۴۳
نوٹ: نصب الرایہ میں "عبداللہ بن ابی بن سلول" چھپا ہے یہ سہو ہے یہ واقعہ عبداللہ بن عبداللہ بن ابی بن سلول کا ہے۔

۱۲ الہیثمی، مجمع الزوائد ج ۵ ص ۱۵۰، الزیلعی، نصب الرایہ ج ۴ ص ۲۳۷

۱۳ ہیثمی، مجمع الزوائد ج ۵ ص ۱۵۰ والساعاتی، الفتح الربانی ج ۱۷ ص ۲۴۲، الطحاوی، مشکل الآثار ج ۲ ص ۱۷۱

۱۴ الطحاوی، مشکل الآثار ج ۴ ص ۱۷۱ و ص ۱۷۲

۱۵ الساعاتی، بلوغ الامانی ج ۱۷ ص ۲۴۳

دانتوں پر سونے کا خول چڑھانا عبداللہ بن احمد بن حنبل نے مسند میں نقل کیا ہے کہ ابو الاشہب نے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے دانتوں پر سونے کا خول چڑھا ہوا تھا[۱۰۴]

روایت کے الفاظ مُضَبَّبَ اَسْنَانَہ ہیں جس کا مفہوم لسان العرب، اور تاج العروس وغیرہ کے مطابق یہ ہوتا ہے کہ الاحتواء علی الشئی، والقبض علیہ، یقال: اَضْبَبَ الشئ و ضَبَّبَہ: اخفاہ[۱۰۶] - یعنی کسی چیز کو اپنے اندر سمو لینا اور اس پر حاوی ہو جانا اور یہ ایسے مواقع پر بولا جاتا ہے جب کوئی چیز کسی چیز کو اپنے اندر چھپا لے۔

طحاوی اور زیلعی نے اور کئی واقعات صحابہ و تابعین کے نقل کیے ہیں جنھوں نے اپنے دانتوں پر سونے کا خول چڑھوایا یا سونے سے ان کو بندھوایا ہے[عہ]۔

اوپریشن کی غرض سے ممنوع مقامات کے بال کاٹنے کی اجازت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جسم کے جن حصّوں کے بال کاٹنے کی ممانعت فرمائی ہے اگر اوپریشن کی غرض سے ان مقامات کے بال کاٹنے کی ضرورت ہو تو آپؐ نے صراحت کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے۔ مثلاً سر کے تمام بال چھوڑ کر صرف گُدّی کے بال کاٹنے کی ممانعت ہے مگر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن حلق القفا الا للحجامۃ[عہ]۔ یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گُدّی کے بال کاٹنے کو منع فرمایا ہے مگر حجامت کی غرض سے ہو تو اجازت ہے۔ ——— (جاری)

۱۰۵ھ الزیلعی، نصب الرایہ ج ۴ ص ۲۳۷، مجمع الزوائد ج ۵ ص ۱۵۰، الفتح الربانی ج ۱۷ ص ۲۹۳

۱۰۶ھ الافریقی، لسان العرب ج ۱ ص ۵۴۱ (بیروت ۱۳۷۴ھ ۱۹۵۵ء) الزبیدی، تاج العروس ج ۴ ص ۲۳۱ (الکویت ۱۳۸۶ھ ۱۹۶۶ء)

عہ نصب الرایہ ج ۴ ص ۲۳۷، مشکل الآثار ج ۲ ص ۱۵۱

عہ طبرانی فی الصغیر والاوسط - ہیثمی، مجمع الزوائد ج ۵ ص ۱۴۹ (مصر ۱۳۵۳ھ)

عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں محرکات، مسائل اور مقاصد

از: جناب ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی، استاد شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۲)

اس سلسلے کا تیسرا سریہ خرار تھا جو حضرت سعد بن ابی وقاص کے زیر کمان خرار نامی علاقے تک گیا تھا۔ واقدی کے بقول ... پہلی مہم کے ٹھیک ایک ماہ بعد ذی قعدہ ۱ھ مطابق مئی ۶۲۳ء میں بھیجی گئی تھی۔[۴۵] مہم کی منزل ... کے علاقہ میں چشمہ حجم کے قریب تھی۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد سے کہا تھا کہ ایک قریشی کارواں گذرنے والا ہے لہٰذا وہ خرار جائیں اور اس سے آگے نہ بڑھیں۔ چنانچہ وہ بیس[۲۰] یا اکیس[۲۱] پیادوں (راجل) کے ساتھ مہم پر نکلے۔ اور دن میں چھپتے اور رات کو سفر کرتے پانچویں صبح کو منزل پر پہنچے مگر قافلہ تجارت کچھ مدت پہلے (بالامس) گذر چکا تھا۔ حضرت سعد کی طرف بیان منسوب ہے کہ اگر ممانعت نبوی نہ ہوتی تو وہ خرار سے آگے بڑھ کر قافلے کو جا لیتے۔[۴۶] ابن سعد کے بیان میں صرف اضافہ یہ ہے کہ اس سریہ میں بھی پرچم سفید تھا جس کے بردار حضرت مقداد بن عمرو بہرانی تھے۔[۴۷] ابن اسحاق اور ابن ہشام کے متحدہ بیان میں شرکاء مہم کی تعداد محض آٹھ بتائی ہے، جو سب کے سب مہاجر تھے۔ اس کے مطابق خرار ارض حجاز میں تھا مسلمانوں کی ملاقات کسی کید ( ) سے نہیں ہوئی اس لیے وہ واپس لوٹ آئے۔[۴۸] اس بیان میں کسی قریشی کارواں کی طرف نہ تو اشارہ ہے نہ کوئی حوالہ۔ بلاذری نے واقدی کی روایت کی تلخیص کر دی ہے۔[۴۹]

یعقوبی نے ایک اہم اور دلچسپ اضافہ کیا ہے کہ جب حضرت سعدؓ کی مہم نے خرار پہنچ کر پڑاؤ کیا تو اس نے بنو ضمرہ کے کچھ مویشی پکڑ لیے اور واپسی میں اپنے ساتھ مدینہ لائے مگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ سارے مویشی بنو ضمرہ کو لوٹا دیئے کیونکہ ان سے آپ کا دوستی (حلف) کا معاہدہ تھا۔ یعقوبی بھی کسی قریشی کارواں کا ذکر نہیں کرتا ہے۔ طبری نے واقدی اور ابن سعدؓ کی روایت بیان کی ہے۔ اور یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ کاروان قریش حضرت سعدؓ کے خرار پہنچنے سے صرف ایک دن پہلے (قبل ذلک بیوم) نکلا تھا۔ دوسرا اختلاف یہ ہے کہ طبری نے مسلمانوں کی تعداد پندرہ یا اکیس مہاجر پیادے بتائی ہے جبکہ قریشی کارواں کی عددی طاقت ساٹھ بتائی ہے۔

مآخذ میں سے ابن اسحاق، ابن ہشام، یعقوبی وغیرہ سے اس مہم کا قریشی کارواں کے خلاف بھیجا جانا ثابت نہیں ہوتا بلکہ واضح ہوتا ہے کہ اس کا مقصد کم از کم قریشی کارواں پر چھاپہ مارنا نہ تھا بلکہ یعقوبی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بنو ضمرہ کا علاقہ تھا۔ غالباً ان سے گفت وشنید یا کسی قسم کا معاملہ طے کرنے کے لیے اسکو بھیجا گیا تھا۔ مسلمانوں نے غلطی سے ان کے بعض مویشی پکڑ لیے تو ان کو واپس کر دیا گیا۔ اس سے مزید معلوم ہوتا ہے کہ بنو ضمرہ سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدۂ حلف پہلے سے ہو چکا تھا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کب اور کہاں یہ معاہدہ ہوا تھا؟ اس کا ممکن اور قرین قیاس جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ غالباً یہ معاہدہ حضرت عبیدہؓ کی مہم رابغ کے دوران ہوا ہوگا۔ بہر حال یہ حتمی ہے کہ یہ معاہدہ حضرت سعدؓ کی مہم خرار سے پہلے تکمیل کو پہنچ چکا تھا۔

جہاں تک واقدی، ابن سعدؓ، بلاذری اور طبری کی روایات کا تعلق ہے وہ واضح طور سے ایک قریشی کارواں کا ضرور ذکر کرتی ہیں۔ لیکن کیا اس سے یہ سمجھ لینا صحیح ہوگا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعدؓ کو کارواں پر حملہ کرنے کا حکم دیا تھا؟ جدید مورخین نے اس سے جو نتیجہ نکالا ہے وہ کسی طور سے بھی نہیں نکلتا۔ بلکہ اس کی تردید کے متعدد ثبوت ملتے ہیں۔ پہلا نکتہ اور ثبوت تو یہ ہے کہ مآخذ میں سے کسی نے بھی قریشی کارواں پر حملہ کرنا مقصود یا محرک نہیں بتایا ہے۔

پھر اگر چھاپہ مارا اور لوٹ مار ہی مقصد تھا تو حضرت سعد کو خرار سے آگے بڑھنے سے کیوں روکا گیا تھا؟ بالخصوص یہ حقیقت بھی مدنظر رہنی چاہیئے کہ اگر ممانعت رسول آڑے نہ آتی تو وہ کارواں کو جا لیتے ظاہر ہے کہ قرین قیاس تو یہ تھا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم یہ حکم دیتے کہ کسی بھی طور سے قریشی کارواں پر حملہ کرنا ہے۔ پھر جیسا کہ روایات مذکورہ بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو کاروانِ قریش کے گذرنے کا علم تھا اور غالباً تاریخ کا بھی۔ پھر آپ نے یہ ساری مہم پیادوں پر کیوں مشتمل بھیجی تھی جس نے سفر میں چار قیمتی دن ضائع کر دیئے۔ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اگر یہ مہم سواروں پر مشتمل ہوتی تو قافلے کے گذرنے سے بہت پہلے (طبری کی روایت کے مطابق) ورنہ کچھ پہلے (دوسروں کی روایات کے مطابق) تو ضرور اپنے مقام تک پہنچ گئی ہوتی۔ اس کے علاوہ دونوں مہموں یعنی فریقین کی عددی طاقت کا معاملہ ہے۔ اس تیسری مہم میں دونوں کی تعداد گھٹتی جا رہی ہے۔ کیا دونوں فریق کم تعداد کرنے کی مسابقت کر رہے تھے؟ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ قریش کو اپنی تجارت کے لیے مدینہ کی طرف سے کوئی خطرہ ابتک محسوس نہیں ہوا تھا تو جدید مؤرخین کے دعوے کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو پورے ہوش وحواس اور منصوبے کے ساتھ قریشی کاروانوں پر حملہ کرنا یا ان کو مرعوب کرنا چاہ رہے تھے۔ بیس اکیس یا محض آٹھ پیادوں کے ساتھ تو یہ دونوں مقصد حاصل نہیں ہو سکتے تھے۔ رات میں سفر کرنا اور دن میں چھپے رہنا بھی یہ ثابت کرتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ مقصد جو اس مہم کا ہو سکتا تھا وہ قریشی کارواں کے بارے میں خبریں اور معلومات فراہم کرنا تھا۔

واقدی اور ان کے طبقۂ فکر کے مورخین کے بقول ان تین "سرایا" کے بعد پے در پے چار غزوات پیش آئے جن کی قیادت خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کی۔ ان میں سے پہلا غزوہ ابواء یا ودان کہا جاتا ہے۔ واقدی کے بقول صفر ۲ھ / اگست ۶۲۳ء میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ساٹھ سواروں کے ساتھ کاروانِ قریش کو روکنے کی غرض سے نکلے لیکن کسی کے (کید لڑائی، مکر) سے مڈبھیڑ نہ ہوئی۔ اسی غزوہ میں آپ نے کنانہ کے ایک خاندان بنو ضمرہ سے معاہدہ (کتاب) کیا کہ نہ وہ آپ پر حملہ کریں اور نہ آپ کے خلاف کسی کی مدد کریں۔ معاہدہ لکھ کر آپ مدینہ

واپس آتے جہاں سے آپ کی غیر حاضری کی مدت پندرہ راتوں کی تھی[۵۳] ابن سعد نے اپنے ماسبق کی روایت پر کچھ اضافے کئے ہیں۔ ایک یہ کہ اس مہم میں علمبردار حضرت حمزہ بن عبدالمطلب تھے۔ اور مدینہ میں نائب رسول حضرت سعد بن عبادہ خزرجی تھے۔ دوسرے یہ کہ شرکائے مہم سب مہاجر تھے انصار میں کوئی انصاری نہ تھا۔ تیسرے یہ کہ یہ غزوۂ ابواء بھی کہلاتا اور غزوۂ ودان بھی۔ اور ان دونوں مقامات میں صرف چھ میل کا فاصلہ تھا۔ چوتھے یہ کہ یہ پہلا غزوہ تھا۔ پانچویں یہ کہ آپ نے یہ معاہدہ بنو ضمرہ کے اس زمانے کے سردار مخشی بن عمرو ضمری سے کیا تھا۔ چھٹے یہ کہ معاہدہ کی شرطیں یہ تھیں کہ نہ آپ بنو ضمرہ پر حملہ کریں گے اور نہ بنو ضمرہ آپ پر[۵۴]

ابن اسحاق اور ابن ہشام نے اس غزوہ کو آپ کا پہلا غزوہ قرار دیا ہے اور اس کو تمام سرایا سے پہلے ذکر کیا ہے۔ اس کے مطابق آپ قریش اور بنو ضمرہ بن بکر بن عبد مناۃ بن کنانہ کے ارادے سے نکلے تھے اور اس غزوہ میں بنو ضمرہ نے اپنے مذکورہ بالا سردار کے ذریعہ آپ سے صلح کا معاہدہ کر لیا تھا اور بغیر کسی جنگ و جدال کے آپ مدینہ لوٹ آئے تھے۔[۵۴] بلاذری نے حسب دستور واقدی کی روایت کی تلخیص کر دی ہے۔[۵۵] جبکہ یعقوبی نے صرف ایک سطر میں آپ کے ودان جانے اور وہاں کسی کید (لڑائی) سے نہ ملنے پر مدینہ لوٹ آنے کو بیان کیا ہے۔[۵۶] طبری کا بیان واقدی، ابن سعد اور ابن اسحاق کے بیانات کا مجموعہ ہے۔

تمام روایات کو جانچنے پرکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ابن اسحاق، ابن ہشام اور طبری کے نزدیک اس مہم میں آپ نے قریش اور بنو ضمرہ دونوں کو مقصود بنایا تھا۔ جبکہ واقدی، ابن سعد و بلاذری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ نکلے تو آپ کاروان قریش کے لیے تھے مگر بعد میں آپ نے بنو ضمرہ سے معاہدۂ صلح کر لیا۔ یعقوبی کے یہاں مقصد مہم پر سکوت پایا جاتا ہے۔ اس مہم کے بارے میں پہلا اہم نکتہ یہ ہے کہ واقدی اور ان کے متبعین کے سوا اور کسی نے کسی کاروان قریش کا ذکر نہیں کیا ہے۔ خود ان مورخین کی روایات میں بھی کاروان کی مزید تفصیلات یا اشارے نہیں ملتے۔ وہ کہاں سے آرہا تھا کہاں جا رہا تھا، اس میں کتنے اشخاص تھے اور وہ کس کی قیادت میں جا رہے تھے؟ ان تمام سوالات کا کوئی جواب نہیں ملتا اور نہ ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ پھر اس کاروان کا کیا ہوا! محض قیاس کیا جا سکتا ہے

جیسا کہ اکثر جدید مورخین نے کیا ہے کہ وہ نکل کیا ہوگا۔ چونکہ قریش کا کاروان ہاتھ نہیں آیا تھا اس لیے آپ نے بطور مجبوری بنو ضمرہ سے صلح کا معاہدہ کر لیا۔ پھر ابن اسحاق وغیرہ کے اس تبصرہ کا کیا مطلب ہوگا کہ آپ قریش اور بنو ضمرہ دونوں کے بارے میں کوئی ارادہ لے کر نکلے تھے۔ اگر یہ قیاس کر لیا جائے کہ بنو ضمرہ نے لڑنے کے بجائے صلح و دوستی میں مصلحت دیکھی تھی اور آپ نے ان کے خواہشات و جذبات کے احترام میں ان کی دوستی کا ہاتھ تھام لیا تھا تو کیا اگر قریشی کاروان ہاتھ لگ جاتا اور وہ آپ سے صلح کا طالب ہوتا تو آپ کا کیا رویہ ہوتا؟ قیاس کہتا ہے کہ آپ ان سے بھی صلح کر لیتے۔ اگر ایسا تھا تو پھر کارواں پر حملہ کرنے کا منصوبہ کہاں رہ گیا؟ پھر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر آپ بنو ضمرہ اور قریشی کارواں سے ملاقات کی صورت میں مکہ والے صلح سے انکار کر دیتے تو ظاہر ہے کہ آپ ان سے نبرد آزما ہوتے۔ تو کیا ساٹھ مسلمانوں کے ساتھ آپ بنو ضمرہ کے علاقے ہی میں ان سے یا ان کی اور قریشی محافظ فوج کی متحدہ طاقت کا مقابلہ کرنے کی سکت رکھتے تھے۔ اور بصورت جنگ کامیابی کی توقع کر سکتے تھے۔ فوجی حکمت عملی کا ایک معمولی سا طالب علم بھی بیانگ دہل کہہ سکتا ہے کہ اتنی مختصر سی فوج کے ساتھ آپ دشمن کے علاقے میں ان کے خلاف جارحانہ کارروائی کرنے کے لیے نہیں نکلے تھے۔ اس لیے واضح ہوتا ہے کہ آپ کا اصل مقصد بنو ضمرہ سے معاہدۂ صلح کرنا یا اس کی تجدید کرنا تھا۔ قریشی کارواں پر حملہ کرنا نہیں تھا۔

دوسرا غزوۂ بواط ابتدائی مہموں کے سلسلے کی پانچویں کڑی تھی۔ واقدی کے مطابق بواط ایک مقام تھا جو ضبۃ کے کنارے ذی خشب کے نواح میں واقع تھا اور مدینہ سے اس کا فاصلہ محض تین برد تھا۔ ربیع الاول ۲ھ / ستمبر ۶۲۳ء میں یعنی چوتھی مہم کے ایک ماہ کے اندر اندر آپ کاروان قریش کو روکنے کی غرض سے نکلے۔ اس بار کاروان مکہ میں سو قریشی تھے اور پندرہ سو اونٹ تھے۔ اور سالار کارواں امیہ بن خلف جمحی تھا۔ لیکن کوئی مڈبھیڑ نہیں ہوئی اور آپ لوٹ آئے۔ مدینہ سے آپ کی غیر حاضری تقریباً ایک ماہ رہی[58]۔ ابن سعد کی روایت میں کچھ اہم اضافے ہیں۔ اوّل آپ کے سپید پرچم کے علمبردار حضرت سعد بن ابی وقاص تھے اور مدینہ میں آپ کے جانشین حضرت سعد بن معاذ

ادمی۔ دوم یہ کہ مسلم لشکر دو سو صحابہ پر مشتمل تھا۔ سوم یہ کہ بواط ایک پہاڑی کا نام تھا جو قبیلہ جہینہ کا تھا اور جو رضوی پہاڑ کے نواح میں واقع تھا۔ چہارم یہ کہ بواط مدینہ سے تین برید نہیں بلکہ چار برید کے فاصلے پر تھا۔(۵۹) بلاذری کی روایت ان دونوں پیشروؤں کی روایات کی تلخیص ہے(۶۰) جبکہ یعقوبی نے اسکو ابواء کے مانند قرار دیا ہے(۶۱)۔ اور طبری نے ایک بار پھر واقدی اور ابن سعد کی روایات کو جمع کر دیا ہے(۶۲) ابن اسحاق اور ابن ہشام کی مختصر روایات میں قریش کے ارادے سے نکلنے اور کسی مڈبھیڑ کے نہ ہونے پر مدینہ واپس آنے کا ذکر ہے(۶۳)۔

اگرچہ اکثر ماخذ میں اس مہم کا مقصد بانشانہ کاروانِ قریش یا صرف قریش کو بتایا گیا ہے اور کارواں کے بارے میں بعض ماخذ میں کچھ تفصیلات بھی ہیں خاص کر پہلے غزوہ کے مقابلے میں۔ لیکن پھر بھی بعض تفصیلات تاریکی میں ہیں۔ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کارواں کہاں سے کہاں کو جا رہا تھا؟ پھر اس بار مسلم فوج کی تعداد بعض روایات کے مطابق قریشی کارواں سے دوگنی تھی۔ موقعہ اچھا تھا۔ اور اگر کارواں نکل بھی گیا تو اس کا تعاقب آسانی سے کیا جا سکتا تھا کیونکہ مسلمان سب کے سب سوار تھے اور قریشی کارواں خاصا بڑا تھا (وہ پندرہ سو اونٹوں پر مشتمل تھا) اور ان کے ساتھ محافظ محض سَو تھے اس لیے وہ تیز رفتاری سے سفر نہیں کر سکتے تھے۔ اور اگر مسلمان بالکل مکہ کے قریب سے ایک کارواں پکڑ لا سکتے تھے جیسا کہ ہم سریہ نخلہ کے ضمن میں دیکھیں گے تو پھر چند منزل دور اس کارواں کو جا پکڑنے میں کیا چیز مانع ہو سکتی تھی؟ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مقصد نبوی کاروانِ قریش نہ تھا بلکہ ان کی منزل قبیلہ جہینہ کا علاقہ تھا جہاں وہ کسی سیاسی و سماجی مصلحت سے گئے تھے۔ جیسا کہ ابن سعد کے ایک اشارے سے معلوم ہوتا ہے(۶۴)۔ وہ مقصد یا مصلحت اس کے سوا اور کیا ہو سکتی تھی کہ پرانے حلیفوں اور دوستوں سے رشتۂ اتحاد مستحکم تر کیا جائے۔ اس سلسلہ میں ایک اہم نکتہ مدینہ سے آپ کی غیر حاضری کی مدت تھی۔ پہلے غزوہ میں آپ پندرہ دن مدینہ سے باہر رہے تھے اور اس غزوہ میں ایک ماہ۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں مقامات مدینہ سے ایک یا دو دن کی مسافت پر واقع تھے۔ باقی مدت آپ وہاں کیوں مقیم رہے؟ ظاہر ہے کہ آپ قریشی کارواں کی واپسی کی توقع

اتنی مدت میں نہیں کرسکتے تھے۔ چنانچہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ علاقہ جہینہ میں آپ کا قیام کسی اور مقصد سے تھا اور غالب گمان ہے کہ یہ مقصد اس علاقے کے لوگوں سے دوستی کرنا اور مدینہ کی اسلامی ریاست کا حلیف بنانا تھا۔ کاروانِ قریش پر حملہ کرنا اور اس کو لوٹنا کم از کم اس غزوہ کا مقصد تو کسی طور سے نہیں ثابت ہوتا اور اس کی تردید خود مآخذ کی داخلی شہادتوں سے ہو جاتی ہے۔

تیسرا غزوہ بدر اولیٰ اور غزوۂ سفوان کے نام سے جانا جاتا ہے۔ واقدی کا بیان ہے کہ ربیع الاول ۲ھ میں کرز بن جابر فہری نے مدینہ کے اونٹوں پر جو جماء اور اس کے نواح میں چرتے تھے، حملہ کیا تھا۔ خبر سن کر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم حملہ آوروں کے تعاقب میں نکلے مگر وہ بچ کر نکل گئے۔[۶۶] ابن سعد کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس غزوہ میں بھی مسلم فوج کا پرچم سفید تھا اور علمبردار حضرت علی بن ابی طالب تھے۔ اور مدینہ میں آپ کے نائب حضرت زید بن حارثہ تھے۔ جماء ایک پہاڑی تھی جو وادی عقیق میں جرف کی سمت میں واقع تھی اور مدینہ سے اس کا فاصلہ محض تین میل تھا۔ کرز بن جابر نے نہ صرف حملہ کیا تھا بلکہ وہ مسلمانوں کے جانوروں میں سے کچھ پکڑ بھی لے گیا تھا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے نواح میں واقع وادی سفوان تک اس کا تعاقب کیا تھا۔[۶۷] غالباً اسی وجہ سے بلاذری اس غزوہ کو غزوۂ سفوان کے نام سے یاد کرتا ہے۔ اس کا بیان واقدی اور ابن سعد کی روایتوں کی تلخیص ہے۔[۶۸] یعقوبی نے اس غزوہ کو قرقرۃ الکدر سے خلط ملط کر دیا ہے۔[۶۹] طبری کے بیان کے مطابق اضافہ ہے کہ شرکاء ہم سب کے سب مہاجر تھے لیکن ان کی تعداد کسی نے بھی نہیں بیان کی ہے۔[۷۰] ابن اسحاق اور ابن ہشام کے بیانات بھی دوسروں کی مانند ہیں۔ فرق بس یہ ہے کہ ان کے یہاں اس غزوہ کی تاریخ وقوع چوتھے غزوہ کے بعد جمادی الآخر ۲ھ میں اور واقعہ نخلہ سے متصلاً پہلے بتائی گئی ہے۔[۷۱] اس غزوہ کے بارے میں کسی بھی مورخ کا چاہے وہ قدیم ہو یا جدید دعویٰ نہیں ہے کہ وہ کسی کاروانِ قریش کے خلاف تھا اور نہ اس کی کسی سیاسی یا فوجی اہمیت کا ذکر کرتا ہے حالانکہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ یہ پہلی اینٹ تھی جو دشمن کی طرف سے پھینکی گئی تھی۔ صرف مونٹگمری واٹ نے اس کی اہمیت کا احساس کیا ہے اور کہا ہے کہ رسول کریم

صلی اللہ علیہ وسلم کو اس قسم کے خطرات سے مستقل طور سے باخبر رہنا تھا۔ چنانچہ آپ نے غالب جیسے ایک لیٹرے کے خلاف تادیبی کارروائی کی تھی اور آئندہ آپ نے اس قسم کے لٹیروں کے ساتھ بڑی سختی کا سلوک کیا تھا۔[۲]

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چوتھا غزوہ اور اس عہد کی ساتویں مہم غزوہ ذی العشیرہ کے نام سے موسوم ہے۔ واقدی کا خیال ہے کہ جمادی الآخر ۲ھ / دسمبر ۶۲۳ء میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شام کو جانے والے قریشی کاروانوں (عیرات قریش) پر چھاپہ مارنے کے لیے منظم کیا تھا۔ مسلمان شرکاء کی تعداد ڈیڑھ سو یا دو سو تھی۔ آپ کو خبر ملی تھی کہ مکہ والوں نے اپنا سارا مال (اموال) اس کاروان میں لگادیا تھا اور پھر آپ کو شام کے لیے مکہ سے کارواں کی روانگی کی خبر ملی تھی۔ آپ بنو دینار کے راستے (نقب) سے بیوت السقیا کے لیے روانہ ہوئے۔ یہی غزوہ ذو العشیرہ تھا جس میں آپ کی غیر حاضری تقریباً ڈیڑھ دو ماہ رہی تھی۔[۳] واقدی کا بیان یہاں ختم ہوجاتا ہے اور باقی تفصیلات تشنہ رہ جاتی ہیں۔ البتہ واقدی کے شاگرد و کاتب ابن سعد نے باقی دوسری تفصیلات بہم پہنچائی ہیں۔ اس کے مطابق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں اپنا جانشین حضرت ابو سلمہ بن عبد الاسد مخزومی کو مقرر کرکے اپنی فوج کے ساتھ روانہ ہوئے جس کے علمبردار حضرت حمزہ تھے اور جس کا پرچم سفید تھا۔ پوری فوج کے لیے کل تیس اونٹ تھے جن پر وہ باری باری بیٹھتے تھے۔ ذو العشیرہ قبیلہ بنو مدلج کا علاقہ تھا اور وہ ینبع کے نواح میں واقع تھا۔ مدینہ سے ینبع کا فاصلہ نو برد تھا۔ آپ کے وہاں پہنچنے سے پہلے کارواں کئی دن پہلے نکل چکا تھا۔ یہ وہی کارواں تھا جس کو آپ نے اس کی واپسی کے موقع پر بھی روکنا چاہا تھا مگر کارواں نے ساحل کے کنارے کنارے سفر کرکے اپنے کو بچالیا تھا اور قریش مکہ کو آپ کے ارادے سے باخبر کردیا چنانچہ انھوں نے اپنے کارواں کی حفاظت کے لیے ایک فوج بھیج دی تھی اور جس کے نتیجہ میں غزوۂ بدر پیش آیا تھا۔ اسی غزوہ میں آپ نے حضرت علی کو نرم مٹی (البوغاء) میں سوتے دیکھ کر جگایا تھا اور ابوتراب کے خطاب سے سرفراز فرمایا تھا اور اسی غزوہ میں آپ نے قبیلہ بنو مدلج اور بنو ضمرہ میں ان کے حلفاء سے معاہدہ کیا تھا۔ آپ کی

سے کوئی مڈبھیڑ نہیں ہوئی اور آپ واپس مدینہ لوٹ آئے تھے۔[۴۴] بلاذری مختصراً ابن سعد کی روایت کرتے ہوئے یہ اضافہ کیا ہے کہ مسلم فوج میں صرف ایک گھوڑا تھا اور جب مسلم فوج بنو مدلج کے علاقہ سے گذری تو انھوں نے مسلمانوں کی خوب خوب مہمان نوازی کی مگر قریشی کارواں بچ کر نکل گیا۔[۴۵] ابن اسحاق کا بیان ہے کہ آپ اس غزوہ میں قریش کے ارادے سے نکلے تھے[۴۶] اور ابن ہشام نے صرف یہ اضافہ کیا ہے کہ مدینہ میں آپ نے ابوسلمہ کو اپنا جانشین بنایا۔[۴۷] پھر دونوں کا بیان زیادہ تر مسلم جماعت کے سفر کی مختلف منازل اور ان میں ان کے قیام، کھانے پینے اور نماز پڑھنے یا مساجد بنانے سے متعلق ہے۔ بنو دینار کے راستے سے آپ روانہ ہوئے اور فیفاء الخبار کے راستے آپ وادی بن ازہر میں داخل ہوئے جہاں آپ نے ایک درخت کے نیچے قیام کیا۔ نماز پڑھی اور کھانا پکا کر کھایا اور المشترب کے چشمہ سے پانی پیا۔ پھر الخلائق کو اپنے بائیں چھوڑتے ہوئے ایک تنگ وادی سے گذرے جو آج تک وادی عبداللہ کے نام سے مشہور ہے۔ پھر بائیں جانب کے راستے سے روانہ ہوئے حتیٰ کہ آپ وادی یلیل پہنچے اور اس حصہ میں قیام کیا جو ضبوعہ سے ملتا ہے اور اس کے کنوئیں سے پانی پیا پھر آپ ملل کے میدان سے سفر کرتے ہوئے صخیرات الیمام میں شاہراہ پر پہنچے اور سیدھے اس پر سفر کرتے ہوئے آپ وادی ینبع میں واقع مقام مقصود ـــ ذوالعشیرہ ـــ پہنچے۔ یہاں آپ نے پورے ماہ جمادی الاولیٰ اور دوسرے مہینے کے کچھ دنوں تک قیام کیا۔ آپ نے بنو مدلج اور ان کے بنو ضمرہ کے حلیفوں سے دوستی کا معاہدہ کیا اور بغیر کسی جنگ و جدال کے مدینہ واپس آگئے۔ اسی غزوہ میں آپ نے حضرت علی کو ابوتراب کی کنیت عطا فرمائی۔ اور اس سلسلہ میں کئی روایات بیان کی ہیں۔ یعقوبی نے صرف اتنا بیان کیا ہے کہ ان دو بدوی عربی قبیلوں سے معاہدہ ہے نے ان کے سردار مخشی بن عمر ضمری کی معرفت کیا۔[۴۸] طبری میں مندرج روایات ابن اسحاق اور ان کے جامع اور واقدی اور ان کے کاتب کی روایات کا حسب معمول مجموعہ ہیں تاہم ان میں غزوہ کی تفصیلات سے زیادہ زور حضرت علی کی کنیت کے بارے میں روایات پر ہے۔ بلکہ ایک طرح سے طبری سے پتہ ہی نہیں چلتا کہ یہ غزوہ کس مقصد سے ہوا تھا اور اس میں کیا مسائل و مقاصد

مسلمانوں کے پیش نظر تھے؟ [۷۹]

مذکورہ بالا ماخذ میں سے اکثریت غزوہ کے بیان کے شروع میں یہ کہہ کر کہ مسلم فوج قریش کے ارادے سے نکلی تھی، پھر کاروان قریش کا کوئی ذکر نہیں کرتی حتیٰ کہ واقدی نے بھی بعد میں صرف اتنا کہا ہے کہ قریش نے اس کارواں میں اپنا سارا مال لگا دیا تھا اور وہ مسلم جماعت کے ذوالعشیرہ پہنچنے سے پہلے نکل گیا تھا۔ تفصیلات صرف ابن سعد کی روایات سے ملتی ہیں اور یہ پتہ چلتا ہے کہ ابن سعد نے جس قریشی کارواں کی طرف اشارہ کیا ہے یہ وہ کارواں تھا جو ابوسفیان بن حرب اموی کی قیادت میں بدر سے کچھ پہلے شام گیا تھا اور جس کو واپسی پر مسلمانوں نے روکنا چاہا تھا اور جس کے نتیجہ میں غزوۂ بدر پیش آیا تھا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ عظیم دمالامال کاروان قریش کب شام کے لیے مکہ سے روانہ ہوا تھا کیونکہ واقدی نے جنگ بدر کے اسباب کے بارے میں اپنی دو روایتوں [۸۰] میں اور ابن سعد نے غزوۃ العشیرہ کے سبب ومحرک پر اپنی ایک روایت میں دعویٰ کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کاروانِ قریش کو اس کی آمد ورفت دونوں مواقع پر روکنا چاہا تھا۔ ظاہر ہے کہ واقدی اور ان کے کاتب نے صراحتاً کہا ہے کہ یہ کارواں مکہ سے جمادی الآخر میں غزوۃ العشیرہ سے پہلے روانہ ہوا تھا۔ دوسری طرف ابن اسحاق اور ان کے جامع کا بیان ہے کہ غزوہ ذوالعشیرہ جمادی الاولیٰ کے شروع میں پیش آیا تھا۔ گویا کہ بالواسطہ طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ابن اسحاق اور ابن ہشام کو اس سے اتفاق نہیں کہ غزوہ ذوالعشیرہ نے ابوسفیان کے زیر قیادت تجارتی قافلے کو شام جاتے وقت روکنا چاہا تھا۔ طبری میں مذکورہ ایک روایت جو عروہ بن زبیر نے عبدالملک بن مروان کے استفسار پر اپنے خط میں لکھی تھی، سے معلوم ہوتا ہے کہ واقعہ نخلہ کے بعد یہ کارواں قریش مکہ سے شام کے لیے روانہ ہوا تھا [۸۱] کیونکہ اس کے مطابق یہ سریہ نخلہ ہی تھا جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور قریش کے درمیان جنگ کے شعلے بھڑکائے تھے (وکانت تلک الوقعہ ھاجت الحرب بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبین قریش واول ما اصاب بہ بعضھم بعضا من الحرب، وذلک قبل

مخرج ابی سفیان حا صحابہ الی الشام ۔۔۔۔) اس کے علاوہ اس کاروان قریش ایک سیاسی مقصد بھی پر ہم کچھ بعد میں بحث کریں گے اور واقعہ نخلہ کے نتائج کے علاوہ بعض دوسری تفصیلات یہ واضح کرتی ہے کہ یہ قریشی کاروان واقعہ نخلہ کے بعد کسی وقت رجب ۲ھ میں روانہ ہوا تھا اور اس کی واپسی دو ماہ بعد رمضان ۲ھ میں ہوئی تھی۔ اگر یہ تعین وقت صحیح ہے تو واقدی اور ابن سعد کا یہ دعویٰ کہ غزوہ ذوالعشیرہ میں آپ نے اسی کاروان پر حملہ کرنا چاہا تھا غلط معلوم ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ واقعہ بدر کے اسباب کی بعض تفصیلات ثابت کرتی ہیں کہ آپ نے اس قریشی کاروان پر اس کی واپسی پر ہی حملہ کرنا چاہا تھا۔ خود واقدی اور ابن سعد کا بیان ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس کاروان کی واپسی کے وقت کا انتظار کرتے رہے تھے اور جب وہ وقت آگیا تو آپ نے اپنے اصحاب کو بلاکر کہا کہ یہ قریش کا کاروان آرہا ہے جس میں اُن کا تمام مال لگا ہے شاید اللہ تم کو اس میں غنیمت عطا فرمائے[۴۲]۔ اس کے علاوہ ابن اسحاق اور ان کے جامع اور دوسرے تمام ماخذ سے ثابت ہوتا ہے کہ شام سے واپسی کے دوران کاروان قریش پر چھاپہ مارنے کا حکم دیا گیا تھا[۴۳]۔ خاص کر ابن اسحاق کا یہ جملہ کہ مسلمانوں میں سے بعض نے یہ حکم نبوی بخوشی قبول کیا تھا اور بعض نے ناگواری سے کیونکہ ان کا خیال تھا کہ آپ مدینہ سے باہر نکل کر لڑنے کے لیے نہ خود جائیں گے نہ ان سے کہیں گے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اس سے پہلے آپ کی تمام مہمیں بشمول غزوۂ ذوالعشیرہ چھاپہ مار کارروائی یا جنگ کے لیے نہ تھیں کیونکہ چھاپہ مار کارروائی میں بھی جنگ کا اور خوں ریزی کا خطرہ ضرور تھا اور اسی خطرے سے بعض لوگ بچنا چاہتے تھے۔

قریشی کارواں کی تعین اوقات آمد و رفت کے علاوہ اس غزوہ میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جادۂ سفر کا معاملہ بہت اہم ہے۔ ابن اسحاق کے بیان پر کسی قسم کا شبہ کرنے کا کوئی سبب نہیں ہے۔ بہرحال اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے عام سفر کے راستے سے ہٹ کر کافی دور سفر کیا تھا اور منزل مقصود کے قریب معمول کے راستے پر آئے تھے جہاں سے ذوالعشیرہ پہنچے۔ ماخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خاصا پیچدار اور لمبا راستہ تھا۔ عام راستہ کو چھوڑنا توراز داری کی خاطر بھی ہوسکتا تھا مگر ایک طویل تر اور پیچیدہ تر راستہ اختیار کرنا قیمتی وقت لیتا ہے جیسا کہ اس مہم کے دوران ہوا۔

اگر آپ مدینہ سے سیدھے شاہراہ تجارت کا رخ کرتے اور بجائے مغرب شمال کے مغرب جنوب یا سیدھے مغرب میں جاتے تو زیادہ جلد اور شاید وقت پر پہنچ جاتے جیسا کہ آپ نے غزوۂ بدر سے پہلے کیا تھا لیکن دراصل شاہراہ تجارت آپ کی اصل منزل نہ تھی۔ آپ کی اصل منزل تو بنو مدلج کا علاقہ تھا جن کی خاطر آپ نے یہ سفر کیا تھا۔

تقریباً تمام مآخذ سے عام طور پر اور بلاذری کے ایک جملے سے خاص کر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس مہم کا مقصد بنو مدلج اور ان کے ضمری حلیفوں سے معاہدۂ اخوت و دوستی تھا۔ اس کی مزید تائید اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ آپ نے ذوالعشیرہ میں مختلف روایات کے مطابق ایک ماہ سے زیادہ اور دو ماہ سے کم وقت گذارا۔ یہ وقت گذاری محض عام قریشی کاروانوں کے گذرنے یا اس مخصوص بڑے قریشی کاروان کی واپسی کی خاطر نہ تھی جیسا کہ واقدی کی دو روایتوں میں ایک جذامی شخص کے تاثر سے ہوتی ہے[۴۸] کیونکہ یہ بین امر تھا کہ قافلہ جلد ہی گذر چکا تھا اور ماہ ڈیڑھ ماہ میں اس کی واپسی کی توقع نہیں کی جاسکتی تھی۔ اس لیے یہ بات قطعیت کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ آپ کا علاقہ بنو مدلج میں قیام قریشی کارواں کی واپسی کے انتظار میں نہ تھا بلکہ اس علاقہ کے لوگوں کی خاطر تھا۔ اس خیال کی مزید تائید خود واقدی ہی کی روایتوں سے ہوتی ہے جن میں کہا گیا ہے کہ آپ قریشی کارواں کی واپسی کے سلسلہ میں وقت شماری کرتے رہے تھے یعنی آپ کو اندازہ تھا کہ اس کی واپسی کا متوقع وقت کون سا ہو گا۔ اور غزوۂ بدر کے لیے آپ کی ۱۲ ررمضان ۲ھ کو روانگی اور وہ بھی اپنے ان جاسوسوں کی واپسی کا انتظار کیے بغیر جو قریشی کارواں کے بارے میں حتمی معلومات حاصل کرنے گئے تھے کی مراجعت مدینہ سے پہلے اور پھر ۱۶ ررمضان ۲ھ کو بدر میں پہنچنے سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ آپ کو اس تاریخ یا اس کے معاً بعد قافلۂ مکہ کے بدر سے گذرنے کا کتنا صحیح اندازہ تھا[۴۹]۔ ابوسفیان نے اپنا قافلۂ تجارت مسلمانوں کی اندازۂ تاریخ و وقت، مقام گذر و راہگذر وغیرہ کی وجہ سے نہیں بچا لیا تھا بلکہ محض اپنی دوراندیشی، سوجھ بوجھ اور عین بدر سے پہلے اصل راستہ چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کر کے اور تیز رفتاری سے قریش کو خبر کر کے اور مسلم فوج کے تعاقب کی راہ کو مسدود کر کے بچایا

اور محفوظ کیا تھا۔(۸۷)

اسی ذیل میں ایک اہم نکتہ اور ابھرتا ہے۔ واقدی، ابن اسحاق اور بغدادی کے بیان سے واضح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈیڑھ ماہ کے قریب قیام کیا تھا۔ اگر اس غزوہ کی تاریخ واقدی کی بتائی ہوئی تسلیم کرلی جائے تو مدینہ کو آپ کی واپسی ماہ رجب کے اواخر یا کم از کم اواسط کے بعد ہونی چاہیئے مگر یہ نتیجہ ماخذ کے صریحی بیانات سے عموماً اور ابن اسحاق کے بیان سے خصوصاً مردود قرار پاتا ہے۔ تقریباً تمام ماخذ کا اس پر اتفاق ہے کہ جمادی الآخر، رجب، شعبان اور رمضان کے پہلے ہفتہ تک آپ مدینہ میں مقیم رہے تھے۔ اور غزوۂ ذوالعشیرہ سے واپسی پر آپ نے سریہ نخلہ بھیجا تھا۔ اس سے دو اہم نتیجے سامنے آتے ہیں: اوّل یہ کہ غزوہ ذوالعشیرہ کے بارے میں ابن اسحاق کی بیان کردہ تاریخیں زیادہ صحیح ہیں اور واقدی کی مشتبہ۔(۸۸) دوم یہ کہ ابوسفیان کا کاروان شام اس وقت تک روانہ ہی نہ ہوا تھا۔ تو پھر اس پر مسلم چھاپے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے!

پھر آخری نکتہ اس کاروان قریش کے بارے میں یہ ہے کہ اس عظیم ومالامال قافلے کے ساتھ کل تیس چالیس اور ایک روایت کے مطابق ستر آدمی تھے(۸۹) اور وہ کل ایک ہزار اونٹوں پر مشتمل تھا۔(۹۰) اس پر تمام ماخذ کا اتفاق ہے کہ ماضی قریب میں یہ سب سے بڑا کاروان مکہ تھا جس میں ہر مکّی مرد و عورت کا کچھ نہ کچھ پیسہ لگا ہوا تھا۔ اس سے پہلے کے بعض قریشی کاروانوں کا ذکر آچکا ہے اور یہیں معلوم ہوچکا ہے کہ کسی میں تین سو، کسی میں دو سو اور کسی میں سو محافظ یا اشخاص تھے۔ ایک کارواں کے بارے میں تو یہ کہا گیا ہے کہ اس میں پندرہ سو اونٹ تھے۔ ظاہر ہے کہ سب کے سب ابوسفیان کے زیر قیادت مکی کارواں کے مقابلے میں کافی حقیر تھے۔ ان میں اتنی بڑی تعداد میں محافظوں یا تاجروں کی موجودگی کے دو ہی مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ ان کے تعداد میں مبالغہ آرائی سے کام لیا گیا ہے اس خیال کو مغربی مورخین خصوصاً مونٹگمری واٹ نے قبول کرلیا ہے۔(۹۱) دوسرے یہ کہ مکّی تاجروں نے شروع میں مدینہ میں اور مسلم حکومت کے قیام سے خوف محسوس کیا تھا اور حفاظت کی خاطر زیادہ سے زیادہ محافظ ساتھ لیتے تھے لیکن جوں جوں وقت گذرتا گیا ان کے دل سے خوف دور ہوتا گیا

اور اسی وجہ سے قریشی کارروانوں میں شامل افراد کی تعداد گھٹتی گئی تاآنکہ ان کے عظیم ترین کارواں میں افرادی طاقت سب سے کم رہ گئی۔ اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ جب ابوسفیان اپنا کارواں لے کر شام روانہ ہوئے تھے تو نہ صرف ان کو بلکہ مکہ والوں کو مدینہ کے مسلمانوں سے کم ازکم کوئی خطرہ اپنی تجارت کے لیے محسوس نہیں ہوا تھا۔ اور نہ ہی اس قافلے والوں نے پورے سفر کے راستہ میں خاص کر مدینہ کے قریب سے گذرتے ہوئے محسوس کیا تھا۔ ان کو پہلی بار خطرہ شام میں قیام کے دوران یا اپنی واپسی پر شام کی سرحد پر بنو جذام و عذرہ کے علاقہ میں محسوس ہوا تھا اور وہ ہوشیار ہو گئے تھے اور انھوں نے اپنی پہلی فرصت میں اس کی حفاظت کا بندوبست کیا تھا۔ ان تمام نکات و حقائق کی روشنی میں یہ بات حتمی طور سے کہی جاسکتی ہے کہ غزوہ ذوالعشیرہ کا مقصد و محرک قریشی کاروان تجارت پر چھاپہ مارنا نہیں تھا بلکہ اس علاقے کے بدوی قبائل سے صلح و دوستی کے معاہدے کرنا تھا ——— (جاری)

دفتر "برھان" میں اعزازی تقریب ہوئی

یکم نومبر ۱۹۸۲ء کی شب میں دفتر "برہان" میں جنرل منیجر جناب عمید الرحمٰن عثمانی کی جانب سے اُردو کے مایۂ ناز ادیب جناب خلیق انجم کے اعزاز میں ایک عشائیہ دیا گیا جس میں ملک کے نامور صحافی، ادیب اور دانشوروں نے شرکت کی۔ ایڈیٹر "برہان" مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے شرکت فرما کر محفل کو اعزاز بخشا ان کے علاوہ مشہور ادیب نثار احمد فاروقی اور پروفیسر ڈاکٹر خورشید احمد فارق اور دیگر مشاہیر ادیبوں اور صحافیوں نے شرکت کی۔ یہ تقریب بے حد خوشگوار طریقہ پر انجام پائی۔

شریف التواریخ

پروفیسر محمد اسلم صدر شعبۂ تاریخ پنجاب یونیورسٹی لاہور

(۳)

نوشاہی صاحب ص۲۳ پر حضرت حسینؓ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ موصوف دن رات میں تین ہزار نفل ادا کیا کرتے تھے۔ اگر حضرت حسینؓ اور کوئی کام نہ بھی کرتے اور چوبیس گھنٹے نفل ہی ادا کیا کرتے اور ایک نفل کی ادائیگی میں ایک منٹ صرف ہوتا تو چوبیس گھنٹوں میں ۱۴۴۰ نفل ادا کر سکتے تھے۔ اقبال مجددی نے شبلیؒ و آزادؒ کے بارے میں بلا دھڑک لکھ دیا ہے کہ وہ خیالی گھوڑے دوڑایا کرتے تھے۔ نوشاہی صاحب کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟

اسی طرح ص۲۳ پر نوشاہی صاحب کی یہ عبارت قابل اعتراض ہے کہ حضرت حسینؓ یزیدیوں کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے چار سو دس اشقیاء کو واصلِ جہنم کر کے سنانِ بے ایمان کے نیزہ اور سم ریگم کی تلوار سے نہایت مظلومی کی حالت میں بھوکے اور پیاسے شہید ہوئے۔

وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا ط قرآن کریم کی اس آیت سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑنے لگیں تو وہ دائرۂ اسلام سے خارج نہیں ہو جائیں گے، البتہ زیادتی کرنے والا گناہگار ہوگا۔

شرافت صاحب نے یزید کو خواہ مخواہ واقعہ کربلا میں ملوث کر لیا ہے، حالانکہ امام صاحب کو شہید کرنے والے بے وفا کوفی تھے جو انھیں مکہ سے بلا لائے تھے۔ مزید برآں یزید ایسا بُرا نہ تھا جیسا

شرافت صاحب سمجھتے ہیں۔ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں اس کے نمازی اور پابند سنت ہونے کے علاوہ فقہ میں دلچسپی لینے اور نیک کاموں میں پہل کرنے کی گواہی دی ہے۔ حضرت حسینؓ کے برادرِ عزیز محمد بن الحنفیہ سے کسی نے کہا کہ یزید برا آدمی ہے تو انھوں نے فرمایا:

ما رأیت منه ما تذکرون وقد حضرته واقمت عنده فرأیته مواظباً علی الصلوٰة متحریا للخیر یسال عن الفقه ملازماً للسنة۔[1]

ابن کثیر، ابن عساکر صاحب تاریخ مدینہ دمشق کے حوالے سے لکھتے ہیں:

وقد اورد ابن عساکر احادیث فی ذم یزید بن معاویة کلها موضوعة لایصح شئ منها۔ وأجود ما ورد ما ذکرناه علی ضعف اسانیده وانقطاع بعضه[2]

نیز بخاری شریف میں مدینۂ قیصر پر حملہ کرنے والے جس لشکر کے مغفور لہم ہونے کی مخبر صادق نے گواہی دی ہے[3]، اس لشکر کا قائد یزید تھا۔ میری یہ جرأت نہیں کہ میں اس نبیؐ کی زبان سے نکلے ہوئے الفاظ کی تردید کروں جس کے بارے میں خالق کون ومکان نے فرمایا ہو: وما ینطق عن الهویٰ ۝ ان هو الا وحی یوحیٰ ۝ یہ شرافت صاحب ہی کا حوصلہ ہے کہ وہ مغفور لہم کے قائد کو مغلظات سنائیں۔

بات دراصل یوں ہے کہ بنی اُمیہ کے مخالفین، خصوصاً عباسیوں اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے حامیوں نے ان کے خلاف جی بھر کر پروپیگنڈہ کیا اور اپنے لیے زمین ہموار کرنے کے لیے اُن کے مصائب کی خوب تشہیر کی۔ طبری اس پر گواہ ہے کہ ۵۱ھ، ۵۲ھ اور ۵۳ھ میں تین سال

---

[1] ابن کثیر البدایہ والنہایہ، مطبوعہ بیروت ۱۹۶۶ء، ج ۸۔ ص ۲۳۳۔
[2] ایضاً۔ - - - - - - - - ج ۸۔ ص ۲۳۱
[3] بخاری، الصحیح، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۷۰ء، ج ۵۔ ص ۱۰۷۔ "باب مایقال فی قتال الروم" ۔۔۔ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اول جیش من امتی یغزون مدینة قیصر مغفور لهم۔

یزید نے امیر حج کے فرائض انجام دیئے۔ اس وقت کم ازکم دس ہزار صحابہ کرام زندہ تھے۔ اکابر صحابہ میں سے ام المومنین حضرت عائشہؓ، ام المومنین حضرت ام سلمہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباس، حضرت سعد بن ابی وقاص، مالک ابن انس، ابن یزید اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم بقید حیات تھے۔ کسی نے بھی یزید کی امارت حج پر اعتراض نہیں کیا۔ اس کی شرافت کا اس سے بڑا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ سیدہ زینب بنت علیؓ، سیدہ ام کلثوم بنت علیؓ اور سکینہ بنت حسینؓ مدینہ طیبہ کی سکونت ترک کرکے یزید کے دارالخلافہ دمشق میں جا بسیں، ان کے مزارات آج بھی دمشق میں مرجع خلائق ہیں۔ یزید کی اہلیہ ہندہ ام محمد، سیدہ زینب کے خاوند عبداللہ بن جعفر بن علیؓ کی بیٹی تھیں ۔۔۔ شرافت مآب نے جس شمر کو بدگہر کہا ہے، وہ حضرت علیؓ کی زوجہ ام البنینؓ کا بھتیجا تھا یعنی عباس علمدار کا ماموں زاد بھائی۔ اب وقت آگیا ہے کہ انیس و دبیر کی افسانہ طرازیوں سے ہٹ کر واقعہ کربلا کی حقیقت کا از سر نو جائزہ لیا جائے۔

معاندین صحابہ نے واقعہ کربلا کو اس قدر شہرت دی ہے کہ اس کے مقابلہ میں بدر و احد کی اہمیت ختم ہو کر رہ گئی ہے، اور لوگ یہ باور کرنے لگے ہیں کہ اگر واقعہ کربلا پیش نہ آتا تو اسلام زندہ ہی نہیں رہتا۔ ہماری رائے میں یہ سب تاریخ اسلام سے بےخبری کا نتیجہ ہے۔ اسلام کو غزوۂ بدر میں بچایا گیا ہے، واقعہ کربلا میں نہیں۔

بخاری شریف کی حدیث ہے کہ یوم بدر کافروں کے حق میں سخت گرفت کا دن تھا۔ بخاری ہی کی روایت ہے:

> جاء جبرئیل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ما تعدون اھل البدر فیکم قال من افضل المسلمین او کلمۃ نحوھا قال وکذلک من شھد بدرا من الملائکۃ [1]

---

[1] بخاری، الصحیح، مطبوعہ بولاق ۱۳۱۴ھ، ج ۵ - ص ۸۰۔

حضرت سہل بن حنیفؓ بدری صحابی تھے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کی ان سے مواخات کروائی تھی[1]۔ حضرت سہل ۳۸ھ میں کوفہ میں فوت ہوتے تو حضرت علیؓ نے برادرانہ تعلقات کا لحاظ کرتے ہوئے ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔ ابن حجر لکھتے ہیں :

وقال عبد اللہ بن معقل صلی علیہ علی فکبر ستا و فی روایۃ خمسا ثم قال انہ بدری[2]۔

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ ۵۷ھ میں فوت ہوتے۔ انھوں نے وہ کرتہ سنبھال کر رکھا ہوا تھا جو انھوں نے بدر کے دن پہنا تھا۔ عالم نزاع میں انھوں نے اپنے بیٹوں کو یہ وصیت کی کہ کفن کے ساتھ انھیں وہ کرتہ بھی پہنا دیں۔ یہ کرتہ انھوں نے اسی دن کے لیے ۵۶ برسوں سے سنبھال کر رکھا ہوا تھا۔ صحابہ میں ایک ہی تخصیص ہے۔ بدری۔ میں نے آج تک کسی صحابی کے نام کے ساتھ احُدی، خندقی، طائفی، حنینی یا تبوکی لکھا ہوا نہیں دیکھا۔ ان کے ہاں بدری ہونا سب سے بڑا شرف تھا۔ سبائیوں اور عجمیوں نے بدر کی اہمیت ختم کرنے کے لیے کربلا کی غیر معمولی تشہیر کی ہے۔

شرافت صاحب نے ص ۳۷ پر حضرت زین العابدینؒ کی والدہ کا نام "شاہ زناں سلافہ الملقب بہ شہر بانو بنت یزدگرد" لکھا ہے۔ "شاہ زناں" کا اضافہ شرافت صاحب کی طرف سے ہے اور "الملقب بہ" کسی مستند تاریخ میں نہیں آتا۔ امام موصوف کی والدہ کا نام سُلافہ تھا اور وہ سندھی ام ولد تھیں[3]۔ ابن قتیبہ الدینوری نے المعارف میں اور سندھی کے نامور عالم مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی نے وسیلۃ الغریب الی جناب الحبیب میں ہماری بات کی تصدیق کی ہے۔ دراصل ایرانیوں نے ساسانی بادشاہوں کی اولاد کا سلسلہ جاری رکھنے کے لیے شہر بانو کا نام مشہور کر دیا ہے، حالانکہ

---

[1] ابن حجر: اصابہ، مطبوعہ کلکتہ، ج ۲، ص ۲۷۹ — اخی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینہ و بین علی ابن ابی طالب لوگوں نے یہ بات یونہی اُڑا دی ہے کہ حضرت نبی کریمؐ نے مہاجرین کی انصار سے مواخاۃ کرائی تو علیؓ کو اپنا بھائی بنا لیا۔ مواخاۃ مہاجرین اور انصار کے درمیان ہوئی تھی نہ کہ مہاجر اور مہاجر کے درمیان۔

[2] ایضاً

[3] غلام مصطفیٰ قاسمی، ماہنامہ الولی حیدرآباد، بابت فروری مارچ ۱۹۶۸ء ص ۳۔

س وقت یزدگرد کو شکست ہوئی ہے اس وقت اس کی اپنی عمر اٹھارہ انیس برس کی تھی۔ اس عمر میں
س کے یہاں جواں سال بیٹی کہاں سے آگئی ؟

نوشاہی صاحب صفحہ ۳۷۲ پر لکھتے ہیں کہ حضرت زین العابدینؒ اس قدر رویا کرتے تھے کہ آنسو
بالاخانہ کے پرنالہ کی راہ سے نیچے گرتے تھے اور وہاں پر گھاس جم گئی تھی۔ خدا جانے مصنف اس طرح
کی بے سروپا حکایات کہاں سے جمع کر لاتے ہیں ؟ مجددی صاحب کو شبلی و آزاد کے ہاں تو خیالی
گھوڑے نظر آگئے، وہ شرافت صاحب کے ڈربی ریس میں حصہ لینے والے گھوڑوں کو کیوں
نظر انداز کر گئے ؟

اثنا عشریوں کے چھٹے امام جعفر صادقؒ کے حالات کے ضمن میں شرافت صاحب لکھتے ہیں :

" ان کے پاس مصحفِ فاطمہؓ بھی موجود تھی جس میں جو کچھ قوت سے فعل میں آتا ہے اور زمام ہر ایک
ملک و حاکم کا جو قیامت تک ہوں گے، لکھا ہے اور جامعہ بھی ایک کتاب ہے مثل طومار کے ستر گز لانبی
ہے۔ اس میں وہ سب باتیں درج ہیں جن کی خلقِ خدا قیامت تک محتاج ہوگی " گویا یہ دونوں کتابیں
قرآن مجید سے زیادہ اہم ہیں جن کی خلقِ خدا " قیامت تک محتاج " ہوگی۔

نوشاہی صاحب صفحہ ۳۸۵ پر لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قبر امام موسیٰ کاظمؒ اجابتِ دعاء
کے لیے تریاق مجرب کا حکم رکھتی ہے۔ مصنف نے اس کا حوالہ نہیں دیا۔ موصوف صفحہ ۴۹۲ پر لکھتے ہیں کہ
اہل بغداد شیخ معروف کرخی کی قبر مبارک کے توسل سے طلبِ باراں کرتے تھے اور ان کی قبر تریاق مجرب
ہے۔ نیز وہ اپنی قبر میں زندوں کی طرح تصرف کرتے ہیں ـــــ شرافت صاحب کی خدمت میں عرض ہے کہ
جب مدینہ طیبہ میں امساک باراں ہوا تو عمر فاروقؓ نے روضۂ رسولؐ پر دعا کرنے کی بجائے کھلے میدان
میں نماز استسقاء ادا کرنے کے بعد حضرت عباسؓ سے بارانِ رحمت کے لیے دعاء کروائی تھی۔
انھوں نے روضۂ رسولؐ کو " تریاق مجرب " نہیں سمجھا تھا۔ ہمارا یہ ایمان ہے کہ شریعت کے مسائل کو
جس طرح ایک صحابیٔ رسولؐ سمجھتا تھا، رازی و غزالی جیسے ائمہ اور جنید و شبلی جیسے صوفیاء اس کا
عشر عشیر بھی نہیں سمجھ سکتے۔ جب سے تصوف کے راستے قبر پرستی کی ابتداء ہوئی ہے، مسلمانوں میں

شرک سرایت کر گیا ہے۔ اب تو ہمارے ہاں اعراس کے موقع پر قبروں کو باقاعدہ دھویا جاتا ہے اور دھوون بڑے اہتمام کے ساتھ پیا جاتا ہے۔ یہ سب کچھ سرکاری سرپرستی میں ہوتا ہے۔

شرافت صاحب ص۳۸۷ پر لکھتے ہیں کہ حضرت علی رضاؑ جب شکم مادر میں تھے تو ان کی والدہ تسبیح و تہلیل کی آواز سنتی تھی۔ اللہ تبارک و تعالیٰ سورۃ الشوریٰ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ بعثت سے قبل: ماکُنتَ تَدرِی مَاالکِتٰبُ وَالاِیمَانُ۔ اور علی رضاؑ شکم مادر میں کتاب اور ایمان سے آشنا ہو چکے تھے۔ مصنف کی دوسری روایات کی طرح یہ بھی شیعی روایت ہے جسے اس طالب الیل نے شریف التواریخ میں نقل کر دیا ہے۔

شرافت صاحب ص۳۹۲ پر امام محمد مہدی ابن حسن عسکری کے سوانح حیات کے ضمن میں رقمطراز ہیں کہ یہ بزرگ بھی اپنی ولادت سے قبل شکم مادر میں سورۃ اخلاص، سورۃ القدر اور آیۃ الکرسی پڑھا کرتے تھے جب وہ پیدا ہوئے تو انھوں نے سورۃ القصص کی تلاوت شروع کر دی اور جبرئیل امین چند فرشتوں کو ساتھ لے کر تلاوت سننے آگئے۔ شرافت صاحب نے تاریخ کے ساتھ جتنا ظلم کیا ہے، اس کی مثال ڈھونڈنے سے نہیں ملتی۔ حسن عسکری کے بھائی جعفر کی روایت ہے کہ حسن عسکری لاولد فوت ہوئے تھے۔ اسی بنا پر شیعوں نے اسے جعفر الکذاب کہنا شروع کیا۔ مخدوم جہانیاں سید جلال الدین جہانگشتؒ، نواب صدیق حسن خاں قنوجی اور سید علی نقی المعروف بہ نقن صاحب اسی جعفر کی اولاد سے ہیں۔ محتاط قسم کے تذکرہ نویس جعفر کو کذاب کی بجائے تواب لکھتے ہیں۔

نوشاہی صاحب ص۳۹۴ پر لکھتے ہیں "میں نے بارہ اماموں کے حالات تبرکاً اس کتاب میں داخل کر دیئے۔ خدا تعالیٰ حضرات ائمہ معصومین کے طفیل میرا خاتمہ بالایمان کرے اور بروز قیامت ان کے غلاموں میں محشور محسوب فرماوے۔" مصنف کی ایسی ہی تحریروں سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ مصنف شیعہ ہیں اور تقیہ کر کے سنیوں میں شامل ہو گئے ہیں۔ اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ معصوم صرف انبیاء ہوا کرتے ہیں۔ انبیاء کرام کے علاوہ سنی کسی کو معصوم نہیں مانتے۔ "ائمہ معصومین" شیعوں کی خاص اصطلاح ہے جسے صحیح العقیدہ سنی تسلیم نہیں کرتے۔ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم جس طرح خاتم النبیین

نے اسی طرح آپ خاتم المعصومین بھی تھے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی فرماتے ہیں کہ دوازدہ ائمہ کو ملننے سے
تم نبوت پر زد پڑتی ہے کیونکہ اثنا عشریوں کا یہ عقیدہ ہے کہ ان پر وحی نازل ہوا کرتی تھی۔ مہدی کی
ناوت سُننے کے لیے جبرئیل کی آمد کے شرافت صاحب بھی قائل ہیں۔

ص۳۸۹ پر نوشاہی صاحب کا یہ بیان کہ میر سید جمال قلندر کی عمر ہزاروں سال ہو چکی تھی، کسی
بصرہ کا محتاج نہیں۔ اس سے یہی مطلب اخذ ہوتا ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی پہلے
نیا میں موجود تھے۔ ص۴۰۲ پر موصوف لکھتے ہیں کہ قطب الدین بینا دل قلندر (م ۸۳۷ھ) کا سر ذکر
کے وقت تن سے جدا ہو جایا کرتا تھا اور انھوں نے دو بار چین کی اور انگلستان کی سیاحت کی تھی۔
۸۳۷ھ سے قبل انگلستان کی سیاحت محض افسانوی حیثیت رکھتی ہے۔ صحابہ کرام قطب الدین
سے زیادہ ذاکر و شاغل تھے ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ سورۂ الفرقان میں فرماتا ہے والذین
یبیتون لربہم سجداً وقیاما۔ ان میں سے کسی کا سر ذکر کے وقت تن سے جدا نہیں ہوتا تھا۔ اگر
کمال ہے تو صحابہ کرام کو بدرجہ اتم حاصل ہونا چاہیئے تھا۔

نوشاہی صاحب نے ص۴۱ پر حضرت علی کے ننانوے نام لکھے ہیں جن میں سے خاتم الوصیین،
بر البشر، ذو القرنین، سید العرب، شیخ المہاجرین والانصار، الصدیق الاکبر، صراط مستقیم، صفوۃ اللہ،
یم النار والجنۃ، الفاروق الاعظم، الوصی، نفس الرسول، وارث رسول اور سید المومنین۔ قابل
تراض بھی ہیں اور اہل سنّت کے عقیدہ کے خلاف بھی۔

شرافت صاحب نے ص۲۵۳ پر حضرت علی کی تصانیف میں ـــ کتاب الجفر والجامعہ ـــ اور
یفۂ علویہ ـــ کا ذکر کیا ہے۔ ان کتابوں کا انتساب جناب ممدوح کی طرف کسی طرح بھی
صحیح نہیں۔

شرافت ص۲۱۴ پر لکھتے ہیں کہ ایک بار حضرت علیؓ نے ابن ملجم کو دیکھ کر فرمایا "یہی شخص مجھے
ہید کرے گا" لوگوں نے عرض کیا کہ پھر اسے قتل کر ڈالئے۔ حضرت نے فرمایا "اگر میں اسے مار
لوں تو مجھے شہید کون کرے گا" شرافت صاحب کی یہ روایت بھی بے سند ہے۔

شرافت صاحب صفحہ ۱۲۱ پر لکھتے ہیں کہ امام حسن بصریؒ، حضرت علیؓ کی خدمت میں حاضر ہوکر بیعت سے مشرف ہوتے اور خرقہ فقر پایا۔ محدثین کرام کے نزدیک ان دونوں کا لقا ثابت نہیں۔ ثانیاً۔ اس وقت خرقہ دینے دلانے کا سلسلہ ابھی شروع نہیں ہوا تھا۔ اس کا رواج بہت بعد میں پڑا۔

شرافت صاحب نے صفحہ ۱۵۲ پر سلسلہ یسویہ اور اس کے بانی خواجہ احمد یسوی ترکستانی کا ذکر کیا ہے ــــ ان کی اطلاع کے لیے عرض ہے کہ یہ بزرگ یسی کے رہنے والے تھے اس لیے یسوی کہلائے۔ لہٰذا ان کا سلسلہ اسی نسبت سے یسوی کہلائے گا۔ اسی طرح انھوں نے صفحہ ۱۴۰ پر گازروں کو گاذروں اور گازرونی کو گاذرونی لکھا ہے جو صحیح نہیں۔ امام شاہی فقراء کی ذ میں شرافت صاحب صفحہ ۱۵۱ پر لکھتے ہیں کہ اس سلسلہ کے فقراء اپنے ماتھے پر جلی ہوئی راکھ سے ! (الف) کھینچتے ہیں۔ یہ الف کھینچنا بھی خوب رہا۔ صاف صاف کیوں نہیں لکھ دیا کہ قشقہ کھینچتے ہیں۔ بقول اقبال :

میں اصل کا خاص سومناتی آبا میرے لاتی و مناتی

حضرت حبیب عجمی کے حالات میں شرافت صاحب صفحہ ۲۶۳ پر لکھتے ہیں کہ انھیں طی ارض کی قدرت حاصل تھی۔ وہ آٹھویں ذی الحجہ کو دن کے وقت بصرہ میں ہوتے اور رات ہوتے ہی عرفات میں پہنچ جا کرتے تھے۔ شرافت صاحب نے اور بھی کئی بزرگوں کے بارے میں ایسی روایات لکھی ہیں کہ وہ چند قد اٹھاکر کہیں سے کہیں پہنچ جایا کرتے تھے۔ انھوں نے صفحہ ۸۹۲ پر شاہ سلیمان نوری کے بارے میں لکھا کہ وہ تیرہ قدموں میں خراسان سے خوشاب پہنچ جایا کرتے تھے۔

کیا ہی اچھا ہوتا کہ اللہ تعالیٰ طی ارض کی قدرت امام الاوّلین والآخرین محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی عطا فرما دیتا اور آپؐ ہجرت کے موقع پر غار ثور میں تین شب و روز چھپنے کی بجائے چند قدم اٹھاکر مکہ سے مدینہ پہنچ جاتے۔ حضورؐ کے اہل و عیال چھ ماہ بعد مکہ سے مدینہ پہنچے انھیں بھی خدا نے طی ارض کی قدرت نہ دی۔ امام حسینؓ بار بار کوفیوں سے کہتے ہیں کہ مجھے وا

جانے دو، یا سرحد کی طرف نکل جانے دو، یا پھر یزید کے پاس جانے دو تاکہ میں اپنے ابن عم (یزید) کے ہاتھ میں ہاتھ دیدوں۔ لیکن کوئی ہر بار مزاحمت کرتے ہیں اور آپ مع اہل و عیال ان کے نرغے میں گھر جاتے ہیں۔ اگر اصفیں طی ارض کی قدرت حاصل ہوتی تو فوراً کربلا سے مدینہ منورہ پہنچ جاتے کیا یہ قدرت صرف عجمیوں ہی کو حاصل ہے؟

شرافت صاحب کے ماخذ میں حقیقتِ گلزار صابری بھی شامل ہے، اور انھوں نے ص۴۶ پر اور اس کے علاوہ اور بھی کئی مواقع پر اس کے حوالے دیئے ہیں۔ حقیقت گلزار صابری کی حقیقت داستان امیر حمزہ، الف لیلیٰ اور طلسم ہوشربا کی طرح محض افسانوی ہے۔ ایک اور بات قابلِ توجہ ہے کہ جب کوئی بزرگ خرقۂ ہوتا تو آسمان سے ندائے غیبی ضرور آیا کرتی تھی۔ مصنف نے ص۵۵ پر امام حسن بصریؒ کی وفات کے ضمن میں اور ص۶۸ پر حبیب عجمیؒ کی وفات کے موقع پر غیبی آوازوں کا ذکر کیا ہے۔ صحابہ کرام کی وفات کے وقت تو ایسی آوازیں کبھی نہیں سُنی گئیں کہ "حبیب حبیب سے مل گیا" کیا یہ صوفیاء اصحاب بدر و اصحاب شجرہ سے زیادہ اللہ کو پیارے تھے؟ اگر ایسا ہی ہے تو پھر بدر و اُحد کی کیا اہمیت باقی رہ جاتی ہے۔ ہم تو آج تک یہی سمجھتے رہے ہیں کہ صحابہ کرام اور خاص کر اصحاب بدر بہترین مخلوق تھے اور ان سے افضل لوگ (ماسوائے انبیاء کرام) اس کرۂ ارض پر نظر نہیں آئے۔ شریف التواریخ پڑھکر یہ معلوم ہوا کہ اللہ کے حبیب ایرانی نژاد صوفیاء تھے۔

شرافت صاحب ص۷۱ پر شیخ داؤد طائی کے بارے میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب میں کسی کو ان تقدم کا رتبہ حاصل نہیں تھا۔ ہم نے یہ روایت کبھی نہیں سُنی کہ امام اعظمؒ کے اصحاب میں زفر، ابو یوسف، الشیبانی اور عبداللہ بن مبارک سے بھی کوئی بڑا صاحب موجود تھا۔ اس روایت میں بھی شرافت صاحب منفرد ہیں۔ اسی بزرگ کے بارے میں مصنف لکھتے ہیں کہ نماز جماعت میں جانا آپ پر نہایت جبر اور ناگوار تھا۔ بھلا کیسی ولایت ہے کہ ولی نماز باجماعت کو خود پر جبر سمجھے اور یہ اُسے ناگوار ہو۔ ابن مسعودؓ نماز باجماعت کو واجب یا سنّت موکدہ کی بجائے "دین" فرمایا کرتے تھے۔

شیخ سری سقطی کے بارے میں شرافت صاحب ص۸۰ پر لکھتے ہیں کہ پریوں میں سے ایک جوان

ان کے پاس آیا اور پوچھا یاس کو کہتے ہیں؟ شیخ موصوف نے جواب دیا تو وہ پھر زیادہ پانی ہوگیا۔ جب جنید وہاں پہنچے تو زمین گیلی تھی۔ ہم تو سیدنا عثمان غنیؓ کو کامل الحیاء والایمان سمجھتے ہیں یہ پری زادہ ان سے بھی چند قدم آگے نکلا۔ شرافت صاحب نے تسلیم کیا ہے کہ پریوں کا کوئی وجود ہے۔ کیا ہی اچھا ہوتا کہ وہ اس کا ثبوت قرآن و حدیث سے پیش کرتے۔

شرافت صاحب نے ص۱۶۵ پر سامُرہ لکھا ہے۔ دراصل یہ سُرَّ مَنْ رأیٰ ہے کثرت استعمال سے پہلے سرمن را اور پھر سامرا ہوگیا۔ اس کی املا سامُرہ کسی طرح بھی درست نہیں۔ اس سے اگلے صفحہ پر موصوف شیخ ابوالحسن نسّاج کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ دجلہ کے کنارے بیٹھ کر عبادت کیا کرتے تھے اور مچھلیاں ان کے پاس جمع ہوجایا کرتیں اور دریائی تحفے لاتیں۔ یہ عجیب بات ہے کہ مچھلیوں کی شیخ موصوف کے ساتھ دوستی ہوگئی اور وہ تحائف بھی پیش کرنے لگیں لیکن اسی دریا کی مچھلی حضرت یونس علیہ السلام کو نگل گئی اور آپ اس کے شکم میں رہ کر بقول قرآن انتہائی لاغر ہوگئے تھے۔

شرافت صاحب ص۱۷۵ پر شیخ ابوعلی احمد المسوحی کے بارے میں لکھتے ہیں کہ جب وہ حج کے لیے بغداد سے مکّہ روانہ ہوتے تو اپنے ساتھ ایک سیب لے جاتے اور اسے سونگھتے سونگھتے یہ طویل سفر طے کرلیتے۔ یعنی سیب کی خوشبو سے ان کی بھوک اور پیاس مٹ جاتی تھی یہ عجیب بات ہے کہ غزوۂ احزاب کے موقعہ پر خندق کی کھدائی کے وقت آنحضرتؐ اور صحابۂ کرامؓ اپنے شکموں پر پتھر باندھ کر گزارہ کیا کرتے تھے اور ان کے چہروں پر بھوک اور ضعف کے اثرات نمایاں ہوتے تھے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ وہ بھوک کی شدت سے بیہوش ہوکر گر پڑتے تو لوگ سمجھتے کہ شاید ان پر مرگی کا دورہ پڑا ہے۔ بسا اوقات وہ بھوک کے عالم میں کسی آیت کا مطلب پوچھنے کے بہانے کسی صحابی کے گھر پہنچ جاتے کہ شاید وہاں سے کچھ کھانے پینے کو مل جائے [1] لیکن

---

[1] بخاری، الصحیح۔ کتاب الاطعمۃ۔ محمد علی ایڈیشن لاہور۔ ج ۲ ص ۱۲۸۱

چند صدیوں کے بعد ایک صوفی سیب سونگھ کر کئی کئی ہفتے گذار لیا کرتا تھا۔

شرافت صاحب نے صنہ ۵۲ پر سٹرسٹھ کو ستاسٹھ لکھا ہے جو صریحاً غلط ہے۔ صنہ ۵۳ اور ۵۴۲ پر انھوں نے سنبھال کو سمہال لکھا ہے۔ یہ پنجابی زبان میں تو درست ہے لیکن اردو میں نہیں۔ اسی طرح صنہ ۵۴۲ پر سنبھالا کو سمہالا لکھا ہے۔ صنہ ۹۵۶ پر گھٹی کے لیے انھوں نے گڑہتی استعمال کیا ہے۔ یہ اردو کے ساتھ سراسر ظلم ہے۔ شرافت صاحب نے صنہ ۹۰۳ پر سحری کے لیے ٹھیٹھ پنجابی لفظ سرگی استعمال کیا ہے۔ موصوف صنہ ۸۹۶ پر حکم بن العاص کے بارے میں لکھتے ہیں کہ ایک بار وہ نبی کریم کے پیچھے بیٹھا ان کے "سانگ" لگا رہا تھا۔ نقل اتارنا یا سوانگ بھرنا اردو کا محاورہ ہے۔ "سانگ لگانا" پنجابی محاورہ ہے۔ جو انھوں نے یہاں استعمال کیا ہے۔ اس پر طرہ یہ کہ شبلی و آزاد کو کوستے دیتے جا رہے ہیں۔ شریف التواریخ کی طباعت سے پہلے اگر وہ اس کا مسودہ کسی اردو داں کو پڑھا لیتے تو کم از کم زبان کی اغلاط تو باقی نہ رہتیں۔ داغ نے کیا خوب کہا ہے:

نہیں کوئی کھیل داغ یاروں سے کہدو　　کہ آتی ہے اردو زباں آتے آتے

شرافت صاحب صنہ ۵۲۴ پر لکھتے ہیں کہ شیخ سری سقطی کے گھر کی دہلیز میں ایک کوٹھری تھی۔ میرے خیال میں یہاں دہلیز کی بجائے ڈیوڑی ہونا چاہئے تھا۔ مصنف صنہ ۵۳۱ پر لکھتے ہیں کہ روز شیخ مذکور کہیں جا رہے تھے کہ راستے میں ایک کتا بھونکا۔ آپ نے فرمایا لبیک لبیک۔ ایک مرید نے پوچھا کہ آپ نے کیا کہا؟ شیخ نے جواب دیا کہ انھوں نے اس آواز کو "آواز حق" سنا اس لیے جواب میں لبیک لبیک کہا۔ یہ وحدت الوجود کا ایک ادنیٰ کمال ہے۔ پہلے کتے کو ہمہ اوست سمجھا پھر اس کی آواز کو آواز حق جانا۔

شرافت صاحب صنہ ۵۳۵ پر لکھتے ہیں کہ حضرت جنید بغدادی نے ایک لاکھ ننانوے ہزار بار اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا تھا۔ ہم نے حساب لگایا تو معلوم ہوا کہ تین سال میں ہزار راتیں ہوتی ہیں۔ حضرت نے ۸۱ سال عمر پائی۔ ۸۱ برس میں تقریباً پینتیس ہزار راتیں بنتی ہیں۔ اس میں سے بچپن کے پندرہ سولہ برس منہا کر دیں تو ستائیس ہزار یا اٹھائیس ہزار راتیں بنتی ہیں۔ شرافت صاحب

ہمیں حساب لگا کر بتا دیں کہ ستائیس ہزار راتوں میں حضرت جنید نے ایک لاکھ تنانوے ہزار بار اللہ تعالیٰ کو خواب میں کیسے دیکھ لیا ؟

خرافت صاحب صفحہ ۵۳۸ پر لکھتے ہیں کہ بابا فرید الدین مسعود گنج شکرؒ نے قیام بغداد کے ایام میں ..... بابا صاحب کا بغداد جانا کسی مستند تذکرے میں مرقوم نہیں ہے ۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے بابا صاحب کی سوانح عمری میں اس کا کہیں ذکر نہیں کیا۔ صفحہ ۵۵۵ پر مصنف نے حضرت ممشاد دِینُوَری کا ذکر کیا ہے۔ حضرت ممشاد کی نسبت دِینُوری نہیں بلکہ دِینُوَری ہے شرافت صاحب صفحہ ۵۶۰ پر حسین بن منصور حلاج کے بارے میں لکھتے ہیں کہ موصوف بغداد کے باب الطاق میں ہاتھ پاؤں کاٹ کر نہایت بے رحمی سے " شہید" کیے گئے ۔ اگر حلاج کو شریعت کے فتویٰ کے مطابق سزائے موت دی گئی تو اسے شہید لکھنا شریعت کا مذاق اڑانے کے مترادف ہے ۔ صفحہ ۵۶۱ پر موصوف شیخ ابو محمد احمد الجریری کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ ایک سال مکہ مکرمہ میں رہے، اتنا عرصہ نہ سوئے نہ لیٹے نہ پاؤں دراز کیے ۔ یہ بات بشری طاقت سے بعید ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ ایک بار سفر کے دوران میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سو گئے اور بلالؓ کو بھی نیند آگئی اور فجر کی نماز قضا ہو گئی ۔ لاتاخذہ سنۃ ولا نوم تو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ یہ الجریری ایسی صفات کے حامل کیسے ہو گئے ؟

شرافت صاحب صفحہ ۵۶۲ پر لکھتے ہیں کہ شیخ ابوبکر محمد المعروف بہ ابن الفرغانی کا اصل وطن خراسان کا شہر فرغانہ تھا۔ فرغانہ نہ ہی کسی شہر کا نام ہے اور نہ ہی یہ خراسان میں واقع ہے ۔ فرغانہ ماوراء النہر میں ایک ریاست تھی جس کا دارالحکومت اندجان تھا۔ فرغانہ کے شہروں میں مرغینان، غجدوان اور اوش خاص طور پر مشہور ہیں ۔ صفحہ ۵۶۵ پر شیخ ابوبکر محمد البغدادی کے بارے میں لکھا ہے کہ انھوں نے بارہ ہزار ختم قرآن بحالت طواف کیے تھے ۔ یہ روایت بھی باد ہوا معلوم ہوتی ہے۔ مصنف صفحہ ۶۰۸ پر لکھتے ہیں کہ شیخ عثمان نام کے ایک صوفی ہر روز ہزار مرتبہ قرآن شریف ختم کیا کرتے تھے ۔ ہمارا یہ خیال ہے کہ ہزار بار تو صرف سورۃ البقرہ کا ختم بھی نہیں ہو سکتا

زا بار قرآن مجید کیسے ختم ہو سکتا ہے۔ شرافت صاحب کو چاہتے تھا کہ روایت کو درایت پر پرکھتے پھر نقل کرتے۔
ھوں نے شریف التواریخ کو الموضاعات الکبیر بنا دیا ہے۔ ص۵۸۵ پر مرقوم ہے کہ شیخ ابوالحسن علی الاصفہانی
یں روزہ کے بعد روزہ افطار کیا کرتے تھے۔ اس سے قبل وہ ایک صوفی کا واقعہ نقل کر چکے ہیں جو
میب سونگھ کر گذارا کر لیا کرتے تھے۔

شرافت صاحب ص۵۸۶ پر لکھتے ہیں کہ حضرت جنید کی میت کو غسل دیتے وقت غسال نے چاہا کہ
ن کی آنکھوں کو کھول کر دھوئے، تو غیب سے آواز آئی کہ اپنے ہاتھ ہمارے دوست کی آنکھوں سے
ور رکھو۔ یہ آنکھیں ہمارے دیدار کے بغیر وا نہ ہوں گی۔ جب ان کا جنازہ اٹھا تو ایک سفید کبوتر جنازہ
ر بیٹھ گیا۔ جب لوگوں نے اُسے اُڑانے کی کوشش کی تو اس نے کہا کہ میرے پنجے جنازہ کے گوشے
ر جڑے ہوتے ہیں، تم جنازہ اٹھانے کی زحمت نہ کرو، اس کا جنازہ فرشتے اٹھاتے لیے جاتے ہیں
ر تمہاری زحمت اور رغو غا کا اندیشہ نہ ہوتا تو ان کا کالبد باز سفید کی طرح ہوا میں اُڑ جاتا۔ مجھے
ہاں رہ رہ کر شہدائے احد کا خیال آتا ہے جنہیں غسل و کفن بھی نصیب نہ ہوا۔ جن کے پاؤں
اس سے ڈھانپے گئے۔

شرافت صاحب ص۵۸۶ پر لکھتے ہیں کہ حضرت ابو بکر شبلیؒ نے جب مجاہدہ شروع کیا تو رات کو
نکھوں میں نمک پیس کر ڈالا کرتے تھے تاکہ نیند نہ آئے اور انھوں نے سات من نمک تازمانہ مجاہدہ
نکھوں میں ڈالا۔ یہ روایت کسی تبصرہ کی محتاج نہیں۔ اس سے اگلے صفحہ پر انھوں نے سید الطائفہ کا
قول نقل کیا ہے کہ "شبلی عین اللہ ہے درمیان خلق کے"۔ شریف التواریخ کے مطالعہ سے یہ
ترشح ہوتا ہے کہ ہندوؤں کی طرح بعض صوفیاء بھی اس بات کے قائل تھے کہ اللہ تعالیٰ کبھی کبھی
سان کا روپ دھار کر آجاتا ہے۔ وحدت الوجود کی تو بات ہی دوسری ہے، وہاں تو دوئی کا تصور
نہیں ہے۔ ہمارے یہاں ان دنوں عزیز میاں قوال کی ایک قوالی بڑی مقبول ہے جس کا
لب بول ہے:

تر سٹھ سال مکّے میں رہا پھر بھی نہ پہچانا　　کون ہے رام اور کون ہے بندہ

شیخ ابوطالب المکی کی تصنیف کا نام قوت القلوب ہے شرافت صاحب نے اسے تشدید کے ساتھ قوّۃ القلوب لکھا ہے، جو صحیح نہیں۔ اس کتاب کی کتابت چونکہ انھوں نے خود ہی کی ہے اسلئے اسے کاتب کی فروگذاشت نہیں کہا جا سکتا۔

طرطوس شام کا ایک ساحلی مقام ہے۔ شرافت صاحب نے ص۶۲۳ پر اسے اندلس کا ایک پُر رونق شہر بتایا ہے۔ اسی طرح بلادِ دیلم کو انھوں نے ص۲۹۶ پر اقلیم لکھا ہے۔

شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے بارے میں مصنف لکھتے ہیں کہ وہ ایک سال صرف پانی پی کر گذارہ کیا کرتے تھے اور ایک سال بالکل کچھ نہیں کھاتے تھے اور سونا بھی ترک کر دیتے تھے۔

شرافت صاحب ص۷۶ پر شیخ ابو عبداللہ قصیب موصلی کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ ایک ماہ زاویہ میں مقیم رہے۔ اس دوران میں کسی شخص نے انھیں کھاتے پیتے، سوتے لیٹتے نہیں دیکھا۔ عبادت و مجاہدہ میں یہ غلو مسلمان کے ہاں بدھوں اور جینیوں سے آیا ہے۔ عہد صحابہؓ میں ایسی مثالیں ڈھونڈے سے نہیں ملتیں۔ اللہ تعالیٰ کے سوا ہر چیز آکل یا ماکول ہے۔

شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے بارے میں مصنف ص۱۹۵ پر لکھتے ہیں کہ انھوں نے چالیس برس عشاء کے وضو سے فجر کی نماز ادا کی اور ص۱۱۲ پر لکھتے ہیں کہ موصوف کی چار بیویاں اور انچاس بچے تھے۔ ص۱۵۴ پر لکھتے ہیں کہ آپ وقوعِ حدث کے بعد وضو کی بجائے غسل فرمایا کرتے تھے اور ایک شب آپ نے باون بار قضائے حاجت کے بعد وضو کی بجائے دجلہ پر جا کر غسل فرمایا۔ ہم ان تینوں روایتوں میں تطبیق کرنے سے قاصر ہیں۔ جو شخص چالیس برس عشاء کے وضو سے فجر کی نماز ادا کرے اس کے ہاں انچاس بچے کیسے پیدا ہوگئے؟ کیا یہی وہ تحقیقی شاہکار ہے جس کیلئے مصنف نے امام بخاریؒ جتنی محنت کی ہے؟ کہاں رام رام کہاں ٹیں ٹیں۔ بخاریؒ کی گرد پا کو بھی کوئی نہیں پہنچ سکتا۔

شرافت صاحب ص۱۶۶ پر رقمطراز ہیں کہ شاہ جیلانیؒ کا عمامہ ستر ہزار دینار کی مالیت کا تھا۔ اگر پورے کا پورا عمامہ سونے کے تاروں سے بنایا جاتا تب بھی اس کی لاگت ستر ہزار دینار سے کہیں کم

ہونی چاہئے تھی۔ اتنا قیمتی عمامہ کس کپڑے سے بنایا جاتا تھا؟

شرافت صاحب ص۲۶ پر تفریح الاولیاء اور انیس القادریہ جیسی مجہول قسم کی کتابوں کے حوالوں سے لکھتے ہیں کہ حضور نبی کریمؐ نے شب معراج سدرۃ المنتہیٰ کے قریب ایک بارگاہ عالی میں دو سفید مرغ خوش پیکر دیکھے جو اُڑ کر عرش تک جاتے اور پھر اپنی جگہ واپس آجاتے حضورؐ نے بارگاہ عزاسمہٗ میں ان کے بارے میں استفسار کیا تو جواب ملا کہ ان میں سے ایک مرغ عبدالقادر جیلانیؒ ہیں اور دوسرا مرغ ابایزید بسطامیؒ ہیں۔ اگلے صفحہ پر مصنف مناقب غوثیہ نام کی کسی بے سند کتاب کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ جب جبرئیل امین سدرۃ المنتہیٰ پر جاکر رُک گئے تو اس وقت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی روح حاضر ہوئی اور حضورؐ نے اپنا قدم مبارک ان کے کندھے پر رکھا اور شیخ موصوف انھیں مقام قاب قوسین او ادنیٰ تک لے گئے۔ جب شیخ موصوف پیدا ہوتے تو ان کے کندھے پر حضورؐ کے پائے مبارک کا نشان موجود تھا۔

میرے ایک شاگرد پروفیسر پرویز اقبال بھٹی، ڈگری کالج قصور میں تاریخ پڑھاتے ہیں میں نے شریف التواریخ کے بعض مقامات انھیں دکھائے تو وہ کہنے لگے کہ اگر اس کا انگریزی میں ترجمہ ہو جائے اور اسے اقوام یورپ پڑھ لیں تو اسلام ہدفِ ملامت بن جائے اور مسلمان کسی کو منہ دکھانے کے قابل نہ رہیں۔

شرافت صاحب نے غوث الاعظم کے مقام کو بڑھانے کی غرض سے مقام نبوت کو اتنا گھٹا دیا کہ نبی کریمؐ شب معراج میں غوث الاعظمؒ کے محتاج و ممنون ہو کر رہ گئے۔ اِنّا لِلّٰہ وَاِنّا اِلَیہ راجعون۔ کیا یہی وہ "عشقِ رسول" ہے جس کا دعویٰ مجلسِ رضا کے اراکین ببانگ دہل کرتے پھرتے ہیں۔ میری حکومتِ پاکستان سے یہ درخواست ہے کہ وہ فوراً اس کتاب کو ضبط کرے اور سختی کے ساتھ مصنف کی ہرزہ سرائیوں کا نوٹس لے۔

شرافت صاحب "احیائے اموات غریق دریا" کے عنوان سے ص۲۷ پر لکھتے ہیں کہ دجلہ میں ایک کشتی جارہی تھی جس میں دو لہا دلہن اور براتی سوار تھے وہ کشتی ڈوب گئی اور بارہ سال بعد

غوث الاعظم نے دولھا کی والدہ کی استدعا پر اس کشتی کو صحیح و سالم پار لگا دیا۔ اس واقعہ کو سچا ثابت کرنے کے لیے مصنف نے حضرت عزیرؑ کی مثال پیش کی ہے جو سو سال بعد دوبارہ زندہ ہوگئے تھے۔ حضرت عزیزؑ کو اللہ تعالیٰ نے یہ مشاہدہ کروایا تھا کہ وہ تباہ شدہ بستیوں کو دوبارہ کیسے آباد کرتا ہے اور مردہ گدھے کو زندہ کرکے بعث بعد الموت کا یقین دلانا تھا۔ برات کے معاملہ میں ایسا نہیں تھا۔ شہدائے بدر و اُحد اور شہدائے بیر معونہ کو کسی نے زندہ نہیں کیا۔ حالانکہ ان میں مصعب بن عمیرؓ، سیدنا حمزہؓ، حضرت جعفر طیارؓ اور زید بن حارثہؓ جیسی بزرگ ہستیاں موجود تھیں، جن سے حضورؐ بے حد محبت فرماتے تھے۔ حضرت جعفرؓ کی شہادت پر سرکار دو عالمؐ نے فرمایا کہ اگر میت کیلئے ماتم کا جواز ہوتا تو آپؐ جعفرؓ کے لیے ماتم بپا کرواتے۔ سورۃ المومنون کی آیت ہے: وَمِن وَّرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ۔ یعنی مرنے والوں اور اس دنیا کے درمیان قیامت تک کے لیے ایک آڑ ہے اور وہ دنیا میں دوبارہ نہیں آسکتے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ۔ لیکن تصوف کی دنیا ہی نرالی ہے۔ یہاں نہ قرآن کے احکام چلتے ہیں اور نہ ہی شریعت کی پروا کی جاتی ہے۔ جو کسی جاہل متصوف کے ذہن میں آتا ہے، لکھ ڈالتا ہے اور پھر اسکے صحیح ہونے پر اصرار کیا جاتا ہے بلکہ اسے عقیدہ بنا لیا جاتا ہے۔ ہمارے پاس ایک ہی کسوٹی ہے، کتاب اللہ، سنت رسول اللہؐ اور آثار صحابہؓ۔ اگر کوئی بات اس معیار پر پوری اُترتی ہے تو وہ صحیح ہے، ورنہ نہیں۔ اگر ہر صوفی کے کشف اور اس کی تحریر پر اعتبار کرلیا جائے تو شریعت بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے۔ آج بعض بدعتی بڑے زور و شور سے یہ پروپیگنڈہ کرتے ہیں کہ ان کے پیر صاحب آج بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے دریافت کرکے یہ بتاسکتے ہیں کہ کونسی حدیث صحیح ہے اور کونسی وضعی۔ دراصل یہ لوگ کشف و کرامت کا سہارا لے کر محدثین کرام کی محنتِ شاقہ، جرح و تعدیل، روایت و درایت اور اسماء الرجال کے پورے مجموعہ کو غارت کرنا چاہتے ہیں۔

(جاری)

وشوا بھارتی یونیورسٹی کے فارسی، عربی اور اردو مخطوطات

عبدالوہاب بد لستوی، سینٹرل لائبریری وشوا بھارتی یونیورسٹی، شانتی نکیتن، مغربی بنگال

('برہان' ماہ دسمبر ۱۹۸۲ء سے پیوستہ)

اسی شخص نے اپنی سیاسی فہم و بصیرت کی بنا پر مختلف صوبوں کی گورنری اور بعد میں سپہ سالاری کے منصب کا اعزاز حاصل کیا۔ بہمہ خوبی فتنہ پردازی میں بھی یکتائے روزگار تھا۔ نورجہاں، اس کے آصف خاں اور جہانگیر کے مابین ایسی ریشہ دوانیوں کا موجب ہوا جس کے بُرے اثرات جہانگیری میں خانہ جنگی پر منتج ہوئے۔ یہ اہم حادثہ ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۵ء میں پیش آیا جس کی تفصیل تزک جہانگیری ... تا ص۴۲۴، اقبال نامہ جہانگیری ص۲۵۲ تا ۲۷۱ اور ماثر الامراء جلد سوم ص۳۹۲ تا ص۳۹۶ ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ غرضیکہ یہ عظیم سپہ سالار ۱۰۴۴ھ/۱۶۳۴ء میں بمقام برہان پور انتقال کر گیا۔ جسے وصیت کے مطابق دہلی میں لاکر شاہ مرداں کی قبر کے پاس دفن کیا گیا[1]۔ عبدالحمید لاہوری (متوفی ۱۰۶۵ھ/۱۶۵۵ء) ... کی اطلاعات کے مطابق مہابت خاں کے چار لڑکے خانزماں (امان اللہ حسینی)، لہراسپ، ... ناسپ اور دلیر ہمت نام کے تھے جن میں سے خانزماں ہی تاریخ میں سب سے نمایاں ہیں۔ باقی بھی کچھ نہ کچھ خصوصیت کے مالک تھے اور عہد شاہجہانی میں مختلف مناصب سے نوازے بھی گئے تھے[2]۔

سترہویں جلوس جہانگیری (۱۰۳۱ھ/۱۶۲۱ء) میں جبکہ مہابت خاں کابل کے گورنر تھے اور جہانگیر نے اپنی حضور میں طلب کیا تو امان اللہ حسینی کو پہلی بار باپ کی جگہ کابل کی گورنری، منصب

---

[1] ماثر الامراء جلد سوم ص ۴۰۷۔

[2] بادشاہ نامہ جلد اوّل ص ۱۹۳ - ۳۰۳ - ۳۲۵ اور جلد دوم ص ۷۵

سہ ہزاری و خطاب خانہ زاد خان سے عزت بخشی[1]۔ اور بیستم جلوس (۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء) میں کابل
گورنری تفویض ہوئی۔ پھر جب شاہجہاں اورنگ شاہی پر جلوہ گر ہوا تو اس سال امان اللہ
لاہور میں تھے۔ لاہور سے جب دارالسلطنت میں آئے تو شاہجہاں نے منصب پنج ہزاری
سوار و خطاب خانزمان اور مالوہ کی صوبیداری مرحمت فرمائی۔ پھر اسی سال جب ان کے والد
مہابت خاں کو دکن کی صوبہ داری عنایت کی تو امان اللہ کو مالوہ سے بلوا کر والد کا نائب بنا
دکن بھیجدیا گیا۔ عہد جہانگیری اور شاہجہانی میں موصوف کی متعدد سیاسی اور جنگی خدمات بھی کتب
تواریخ فارسی میں مذکور ہیں۔ جن میں سے دو کارنامے نہایت ہی اہم ملنے جاتے ہیں۔ پہلا جنگی کارنامہ
عہد جہانگیری میں ظہور پذیر ہوا جبکہ سرحد خراسان اور قندھار و غزنین کے کچھ سماج دشمن عناصر
قزاق اس طرح طوفان بپا کیے ہوتے تھے کہ باشندگان مقامات مذکور عاجز و پریشان ہو
امان اللہ حسینی جب فریادی ہوتے تو انھوں نے اپنی پوری فوجی جمعیت کے ساتھ فتنہ پرور
اور قزاقوں کو تہ تیغ کرکے ان تمام آماجگاہ شر و فساد میں امن و سکون اور اطمینان کی فضا قائم کر
اور دوسرا اہم کارنامہ بعہد شاہجہاں ۱۰۴۶ھ/۱۶۳۶ء میں دکن میں پیش آیا جہاں کے راجہ ساہو کی باغیا
سرگرمیوں کو فرو کرنے کے لیے موصوف کو متعین کیا گیا اور جس میں اپنی جانبازیوں سے فتح و ظفر
کی سرخروئی حاصل کی۔ اسی سال (۱۰۴۶ھ/۱۶۳۶ء میں) بمقام بالاگھاٹ[2] (دکن) امان اللہ حسینی اپنے
مالک حقیقی سے جا ملے۔

موصوف نے اپنی سیاسی ذمہ داریوں کو جس خوش اسلوبی سے ادا کیا اسی طرح آپ کے
علمی کارنامے بھی اہل علم کے استفادہ کے لیے رہتی دنیا تک یادگار ہیں۔ پیش نظر رقعات
کے علاوہ ذیل کی کتب مشہور زمانہ ہیں:

---

[1] اقبالنامہ جہانگیری۔ ص ۱۹۵ مصنفہ معتمد خان بخشی (محمد شریف) متوفی ۱۰۴۹ھ/۱۶۳۹ء

[2] یہ وہ علاقہ مراد ہے جو برار کے جنوب اور دولت آباد کے مشرق میں پان گنگا ندی سے گوداوری ندی تک پھیلا ہوا تھا اور
میں اسے کچھ عرصہ کے واسطے صوبہ تلنگانہ میں ضم کردیا گیا تھا۔ (بحوالہ تاریخ ہند جلد سوم ص ۱۴۱ مصنفہ مولوی سید
فرید آبادی)

- تاریخ عام
- گنج بادآورد (متعلق ہندوستانی کاشتکاری)
۱- چہار عنصر دانش (عربی فارسی لغت)
۱- دیوان (شعری مجموعہ)
- اُم العلاج (طبی کتاب جو جلاب اور مسہل پر ہے)

اولاد میں صرف ایک لڑکے مسمیٰ شکراللہ تھے، جن کو شاہجہاں نے باپ کی زندگی ہی میں مختلف اصب اور اعزاز سے نواز دیا تھا۔

فة السلطانیہ | مصنف حسن بن گل محمد، صفحات ۲۶، کاتب اور تاریخ کتابت مذکور نہیں۔ کتابت نستعلیق۔ ٹائٹل صفحہ پر "الجزء الاوّل کتاب اول نامہ من تصنیف حسن بن محمد" تحریر شدہ ہے۔ جس سے نسخہ کے نامکمل ہونے کی اطلاع ملتی ہے۔ اس کمی کے علاوہ یان اور آخر کے کچھ اوراق نہیں ہیں۔ یہ نسخہ فن انشاء اور املا کے موضوع پر ہے جس میں تین اب ذیل پائے جاتے ہیں:

باب اول مکتوبات، باب دوئم در احکام سلاطین، باب سیوم در مکاتبات شرعیہ۔

نسخہ ہٰذا کے سلسلے میں مسٹر ڈبلیو۔ ایوانو (W. Ivanow) نے مسٹر بلوچیٹ (Blochet) کا ذکر کیا ہے کہ مصنف نے اپنی اس تصنیف کو شاہزادہ شاہجہاں کے نام سے معنون کیا ہے۔[۱] اطلاع سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ نسخہ جہانگیر کے عہد حکومت میں مرتب ہوا تھا۔ اس سے زیادہ نیف اور اس کے مصنف کے متعلق کوئی علم کہیں سے فراہم نہیں ہوا۔ مخصوص سال تصنیف کے بارے میں مسٹر ایتھے اور ایوانو دونوں ہی نے لاعلمی کا اظہار کیا ہے۔ یہ نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی بری کلکتہ اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی لائبریری کے سبحان کلیکشن میں بھی موجود ہے۔

---

۱ کٹلاگ فارسی قلمی ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری کلکتہ۔ جلد اول ص ۱۸۰۔

سہ ہزاری وخطاب خانہ زاد خان سے عزت بخشی[۱] ۔ اور بیستم جلوس (۱۰۳۵ھ/۱۶۲۶ء) میں بنگال کی گورنری تفویض ہوئی۔ پھر جب شاہجہاں اورنگ شاہی پر جلوہ گر ہوا تو اس سال امان اللہ [illegible] لاہور میں تھے۔ لاہور سے جب دارالسلطنت میں آئے تو شاہجہاں نے منصب پنج ہزاری پنج [illegible] سوار وخطاب خانزمان اور مالوہ کی صوبیداری مرحمت فرمائی۔ پھر اسی سال جب ان کے والد مہابت خاں کو دکن کی صوبہ داری عنایت کی تو امان اللہ کو مالوہ سے بلوا کر والد کا نائب بنا کر دکن بھیجدیا گیا۔ عہد جہانگیری اور شاہجہانی میں موصوف کی متعدد سیاسی اور جنگی خدمات بھی کتب تواریخ فارسی میں مذکور ہیں۔ جن میں سے دو کارنامے نہایت ہی اہم ملنے جاتے ہیں۔ پہلا جنگی کارنامہ عہد جہانگیری میں ظہور پذیر ہوا جبکہ سرحد خراسان اور قندھار و غزنین کے کچھ سماج دشمن عناصر اور قزاق اس طرح طوفان بپا کیے ہوتے تھے کہ باشندگان مقامات مذکور عاجز و پریشان ہوگئے۔ امان اللہ حسینی سے جب فریادی ہوتے تو انھوں نے اپنی پوری فوجی جمعیت کے ساتھ فتنہ پروروں اور قزاقوں کو تہ تیغ کر کے ان تمام آماجگاہ شر و فساد میں امن و سکون اور اطمینان کی فضا قائم کی۔ اور دوسرا اہم کارنامہ بعہد شاہجہاں (۱۰۴۶ھ/۱۶۳۶ء) میں دکن میں پیش آیا جہاں کے راجہ ساہو کی باغیانہ سرگرمیوں کو فرو کرنے کے لیے موصوف کو متعین کیا گیا اور جس میں اپنی جانبازیوں سے فتح کی سرخروئی حاصل کی۔ اسی سال (۱۰۴۶ھ/۱۶۳۶ء میں) بمقام بالاگھاٹ[۲] (دکن) امان اللہ حسینی مالک حقیقی سے جا ملے۔

موصوف نے اپنی سیاسی ذمہ داریوں کو جس خوش اسلوبی سے ادا کیا اسی طرح علمی کارنامے بھی اہل علم کے استفادہ کے لیے رہتی دنیا تک یادگار ہیں۔ بیش نظر کے علاوہ ذیل کی کتب مشہور زمانہ ہیں:

---

[۱] اقبالنامہ جہانگیری ص ۱۹۵ مصنفہ معتمد خاں بخشی (محمد شریف) [illegible]

[۲] یہ وہ علاقہ مراد ہے جو برار کے جنوب اور دولت آباد کے مشرق میں پایا [illegible] میں اسے کچھ عرصہ کے واسطے صوبہ تلنگانہ میں ضم کیا گیا تھا۔ [illegible] فرید آبادی)

۔ تاریخ عام

۔ گنج بادآورد (بتعلق ہندوستانی کاشتکاری)

۱۔ چہار عنصر دانش (عربی فارسی لغت)

۱۔ دیوان (شعری مجموعہ)

۔ اُم العلاج (طبی کتاب جو جلاب اور مسہل پر ہے)

اولاد میں صرف ایک لڑکے مسمی شکر اللہ تھے، جن کو شاہجہاں نے باپ کی زندگی ہی میں مختلف مناصب اور اعزاز سے نواز دیا تھا۔

تحفۃ السلطانیہ مصنف حسن بن گل محمد، صفحات ۲۶، کاتب اور تاریخ کتابت مذکور نہیں۔ کتابت نیم تعلیق۔ ناٹل صفحہ پر "الجزء الاول کتاب اول نامہ من تصنیف حسن بن گل محمد" تحریر شدہ ہے۔ جس سے نسخہ کے نامکمل ہونے کی اطلاع ملتی ہے۔ اس کمی کے علاوہ درمیان اور آخر کے کچھ اوراق نہیں ہیں۔ یہ نسخہ فن انشاء اور املا کے موضوع پر ہے جس میں تین ابواب ذیل پائے جاتے ہیں:

باب اول مکتوبات، باب دوئم در احکام سلاطین، باب سیوم در مکاتبات شرعیہ۔

نسخہ ہذا کے سلسلے میں مسٹر ڈبلو۔ ایوانو (W. Ivanow) نے مسٹر بلوچیٹ (Blochet) کا ذکر کیا ہے کہ مصنف نے اپنی اس تصنیف کو شاہزادہ شاہجہاں کے نام سے معنون کیا ہے۔[۱] اطلاع سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ نسخہ جہانگیر کے عہد حکومت میں مرتب ہوا تھا۔ اس سے زیادہ ... اور اس کے مصنف کے متعلق کوئی علم کہیں سے فراہم نہیں ہوا۔ مخصوص سال تصنیف کے ... میں مسٹر ایتھے اور ایوانو دونوں ہی نے لاعلمی کا اظہار کیا ہے۔ یہ نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی ... کلکتہ اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی لائبریری کے سبحان کلیکشن میں بھی موجود ہے۔

---

[۱] کیٹلاگ فارسی قلمی ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری کلکتہ۔ جلد اول ص ۱۸۰۔

سہ ہزاری و خطاب خانہ زاد خاں سے عزت بخشی[1]۔ اور بیستم جلوس (۱۰۳۲ھ/۱۶۲۳ء) میں بنگال کی گورنری تفویض ہوئی۔ پھر جب شاہجہاں اورنگ شاہی پر جلوہ گر ہوا تو اس سال امان اللہ حسینی لاہور میں تھے۔ لاہور سے جب دار السلطنت میں آئے تو شاہجہاں نے منصب پنج ہزاری پنج ہزار سوار و خطاب خانزمان اور مالوہ کی صوبیداری مرحمت فرمائی۔ پھر اسی سال جب ان کے والد مہابت خاں کو دکن کی صوبہ داری عنایت کی تو امان اللہ کو مالوہ سے بلوا کر والد کا نائب بنا کر دکن بھیجدیا گیا۔ عہد جہانگیری اور شاہجہانی میں موصوف کی متعدد سیاسی اور جنگی خدمات بھی کتب تواریخ فارسی میں مذکور ہیں۔ جن میں سے دو کارنامے نہایت ہی اہم ملتے جاتے ہیں۔ پہلا جنگی کارنامہ عہد جہانگیری میں ظہور پذیر ہوا جبکہ سرحد خراسان اور قندھار و غزنین کے کچھ سماج دشمن عناصر اور قزاق اس طرح طوفان بپا کیے ہوتے تھے کہ باشندگان مقامات مذکور عاجز و پریشان ہوکر امان اللہ حسینی سے جب فریادی ہوتے تو انھوں نے اپنی پوری فوجی جمعیت کے ساتھ فتنہ پروروں اور قزاقوں کو تہ تیغ کر کے ان تمام آماجگاہ شر و فساد میں امن و سکون اور اطمینان کی فضا قائم کردی اور دوسرا اہم کارنامہ بعہد شاہجہاں ۱۰۴۶ھ/۱۶۳۶ء میں دکن میں پیش آیا جہاں کے راجہ ساہو کی باغیانہ سرگرمیوں کو فرو کرنے کے لیے موصوف کو متعین کیا گیا اور جس میں اپنی جانبازیوں سے فتح و ظفر کی سرخروئی حاصل کی۔ اسی سال (۱۰۴۶ھ/۱۶۳۶ء میں) بمقام بالاگھاٹ[2] (دکن) امان اللہ حسینی اپنے مالک حقیقی سے جا ملے۔

موصوف نے اپنی سیاسی ذمہ داریوں کو جس خوش اسلوبی سے ادا کیا اسی طرح آپ کے علمی کارنامے بھی اہل علم کے استفادہ کے لیے رہتی دنیا تک یادگار ہیں۔ پیش نظر رقعات کے علاوہ ذیل کی کتب مشہور زمانہ ہیں:

---

[1] اقبالنامہ جہانگیری۔ ص ۱۹۵ مصنفہ معتمد خاں بخشی (محمد شریف) متوفی ۱۰۴۹ھ/۱۶۳۹ء

[2] یہ وہ علاقہ مراد ہے جو برار کے جنوب اور دولت آباد کے مشرق میں پان گنگا ندی سے گوداوری ندی تک پھیلا ہوا تھا اوائل میں اسے کچھ عرصہ کے واسطے صوبہ تلنگانہ میں ضم کردیا گیا تھا۔ (بحوالہ تاریخ ہند جلد سوم ص ۱۲۱ مصنفہ مولوی سید ہاشمی فریدآبادی)

۔ تاریخ عام

۱۔ گنج بادآورد (متعلق ہندوستانی کاشتکاری)

۲۔ چہار عنصر دانش (عربی فارسی لغت)

۳۔ دیوان (شعری مجموعہ)

۴۔ اُمّ العلاج (طبی کتاب جو جلاب اور مسہل پر ہے)

اولاد میں صرف ایک لڑکے مسمیٰ شکراللہ تھے، جن کو شاہجہاں نے باپ کی زندگی ہی میں مختلف ناصب اور اعزاز سے نواز دیا تھا۔

تحفۃ السلطانیہ مصنف حسن بن گل محمد، صفحات ۲۶، کاتب اور تاریخ کتابت مذکور نہیں۔ کتابت نستعلیق۔ ٹائٹل صفحہ پر "الجزء الاول کتاب اول نامہ من تصنیف حسن بن ل محمد" تحریر شدہ ہے۔ جس سے نسخہ کے نامکمل ہونے کی اطلاع ملتی ہے۔ اس کمی کے علاوہ رمیان اور آخر کے کچھ اوراق نہیں ہیں۔ یہ نسخہ فن انشاء اور املا کے موضوع پر ہے جس میں تین بواب ذیل پائے جاتے ہیں:

باب اول مکتوبات، باب دویم در احکام سلاطین، باب سیوم در مکاتبات شرعیہ۔

نسخہ ہذا کے سلسلے میں مسٹر ڈبلو۔ ایوانو (W. Ivanow) نے مسٹر بلوچیٹ (Blochet) کا خیال ذکر کیا ہے کہ مصنف نے اپنی اس تصنیف کو شاہزادہ شاہجہاں کے نام سے معنون کیا ہے۔[1] س اطلاع سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ نسخہ جہانگیر کے عہد حکومت میں مرتب ہوا تھا۔ اس سے زیادہ تصنیف اور اس کے مصنف کے متعلق کوئی علم کہیں سے فراہم نہیں ہوا۔ مخصوص سال تصنیف کے کے بارے میں مسٹر ایتھے اور ایوانو دونوں ہی نے لاعلمی کا اظہار کیا ہے۔ یہ نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری کلکتہ اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی لائبریری کے سبحان کلیکشن میں بھی موجود ہے۔

---

[1] کٹلاگ فارسی قلمی ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری کلکتہ۔ جلد اول ص ۱۸۰۔

بدائع الانشاء | مصنف یوسف بن محمد مشہور بہ تخلص یوسفی، یہاں دو نسخے ہیں۔ اور دونوں مکمل ہیں۔ نسخہ ۱ کے صفحات ۲۸۴، سال کتابت اور اسم کاتب مذکور نہیں۔ کتاب خوشخط۔ بین السطور مشکل الفاظ کے معانی آسان فارسی میں جا بجا لکھے ہوئے ہیں ۔ اور نسخہ ۲ کے صفحات ۲۳۶۔ کاتب مرزا علی بیگ، تاریخ کتابت ۲۷ ذی قعدہ ۱۱۵۶ھ / ۱۷۴۳ء بعہد نواب علی وردی خان، کتابت صاف خوشخط۔ بعض صفحات گلابی اور زرد رنگوں سے رنگین ہیں۔ شروع کے ۸۰ صفحات تک درمیان سطور مشکل الفاظ کے سہل فارسی میں معانی مرقوم ہیں جن میں سے ابتدائی پانچ صفحات پر جو معانی درج ہیں انکو پھر انہی صفحات کے حاشیوں پر تحریر کئے ہوئے ہیں۔

مصنف نے یہ کتاب اپنے فرزند اور دیگر طلبار کی تعلیم کے لیے تصنیف کی جو اپنے موضوع کے لحاظ سے نہایت ہی اہم ہے۔ بیانات نسخہ کی تفصیل خود مصنف کے دیباچے سے عیاں ہے:

"مسمّٰی بدائع الانشاء مشتمل گشت بر محاورات خطابی و جوابی کہ بجہت فرزند عزیز قرۃ العین رفیع الدین حسین طال اللہ عمرہٗ و سائر طالبان را در حیز عبارت و قید کتابت می آید۔"

پھر چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں:

"فن انشاء منقسم می شود بدو قسم، یکی توقیعات کہ مضامین آں منعوی بر امثلہ احکام سلاطین و حکام است و دیگر محاورات تراکیب آں مواد صور مکاتبات و مفاوضات است۔ و محاورات منقسم می شود بسہ قسم، از برای آنکہ خالی ازاں نیست کہ رتبہ مکتوب الیہ از رتبہ کاتب بلند تراست یا فروتر یا مساوی است۔ اگر بلند تر است مرافعات گویند۔ اگر فروتر است رقع، اگر مساوی ست مراسلات گویند۔ و ہر یکی ازیں اقسام ثلثہ منقسم می شود بخطابی و جوابی۔"

دونوں نسخوں میں چند الفاظ کے اختلاف کے ساتھ مجموعی طور پر خطوط میں یکسانیت ہے البتہ آخر میں کچھ خطوط ایسے ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ کوئی مماثلت نہیں رکھتے۔

سال تصنیف ۹۴۲ھ / ۱۵۳۶ء۔ یہ نسخہ "انشای یوسفی" کے نام سے ۱۲۸۸ھ میں دہلی سے طبع ہو چکا ہے[1]۔ قلمی صورت میں نسخہ مذکور ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری کلکتہ، گورنمنٹ اورنٹیل لائبریری مدراس، گجرات ودیا سبھا احمد آباد اور صولت پبلک لائبریری رامپور (یوپی) میں بھی موجود ہے۔ اس نسخہ کی ایک فرہنگ بھی مرتب ہو چکی ہے[2]۔

مولانا یوسفی کی دیگر تصانیف:

۱۔ رسالہ ماکول و مشروب (اصول غذا) سال تصنیف ۹۰۶ھ / ۱۵۰۱ء

۲۔ فوائد الاخیار (اصول صحت) " " ۹۱۳ھ / ۱۵۰۸ء

۳۔ جامع الفوائد " " ۹۱۷ھ / ۱۵۱۱ء

۴۔ قصیدہ فی حفظ صحت " " ۹۳۷ھ / ۱۵۳۰ء یہ قصیدہ بابر بادشاہ کے نام معنون کیا ہے۔

۵۔ دلائل النبض (تشخیص نبض) " " ۹۴۲ھ / ۱۵۳۵-۳۶ء

۶۔ دلائل البول (خواص پیشاب) " " "

۷۔ ستہ ضروریہ (اصول صحت) " " ۹۴۴ھ / ۱۵۳۷-۳۸ء

۸۔ ریاض الادویہ " " ۹۴۶ھ / ۱۵۳۹ء یہ "جامع الفوائد" کا اختصار ہے جسے ہمایوں بادشاہ کے لیے تصنیف کی۔

۹۔ علاج الامراض ——— یہ کتاب "ریاض الادویہ" کی منظوم شکل ہے۔

مذکورہ بالا تصنیفات یوسفی کٹلگ فارسی برٹش میوزیم لندن، ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ اور خدا بخش لائبریری پٹنہ جلد گیارہ کی بنیاد پر پیش کی گئی ہے۔

---

[1] کٹلگ ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری کلکتہ، جلد اوّل ص ۵۲؛

[2] کٹلگ فارسی برٹش میوزیم، جلد دوم ص ۴۷۷

محترم ڈاکٹر سید عبداللہ ایم۔اے، ڈی لٹ حکیم یوسفی کے ایک اور رسالے کی اطلاع دیتے ہیں جس کا نام "قصیدہ در لغات ہندی" ہے۔ اس قصیدہ میں ہندی الفاظ اور ادویہ سے بحث کی گئی ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ موصوف ہندی یا اردو زبان سے کچھ نہ کچھ واقفیت ضرور رکھتے رہے ہوں گے [۱] پروفیسر حافظ محمود شیرانی مرحوم (متوفی سنہ ہ) نے اپنے مضمون "خالق باری" میں لکھا ہے کہ اس قصیدے کے اشعار کی کل تعداد چوالیس (۴۴) ہے [۲]
حکیم یوسفی باشندہ ہرات تھے۔ اور بابر و ہمایوں کی ملازمت میں تقریباً اکتیس سال تک اپنی بہتر خدمات سے سرخروئی حاصل کی۔ آپ اپنے وقت کے مشہور طبیب اور صاحب علم بزرگ گذرے ہیں۔ پروفیسر حافظ محمود شیرانی مرحوم نے اپنے مضمون مذکورہ بالا میں مزید لکھا ہے:

"حکیم صاحب نے ہماری زبان اردو میں خاصی دلچسپی لی ہے اور کوشش کرکے اس کو سیکھا ہے۔ اگر اپنے معاصر بابر کی طرح مخصوص ہندی اصوات پر وہ قادر نہ ہو سکے تاہم اردو پر ان کو ماہرانہ عبور ہے۔ اس کا ثبوت ان کی طبی تالیف "ریاض الادویہ" سے بہم پہنچتا ہے جس میں ہر حیوان اور دوا کا ہندی مرادف اردو میں دیتے ہیں [۳]"

افسوس ہے مصنف موصوف کا سال وفات نہیں معلوم ہو سکا۔

دستور شگرف مصنفہ، عبدالواسع ہانسوی، صفحات ۱۰۰، کاتب سربلند خان، تاریخ کتابت ۴ رجادی الثانی ۱۲۳۸ھ / ۱۸۲۲ء، کتابت خوشخط۔

یہ نسخہ قواعد زبان فارسی اور صنائع شعری کے رموز و نکات پر مشتمل ہے مصنف حمد و نعت کے بعد تشریح کرتے ہیں:

---

[۱] مباحث حصہ اول۔ ص ۱۱۳
[۲] بحوالہ امیر خسرو: احوال و آثار؛ مرتب محترم ڈاکٹر نور الحسن انصاری صاحب ص ۳۱۰۔
[۳] ایضاً۔

"این رسالہ چند ورقی است معدود مشتمل بر قواعد وضوابط کلیہ زبان فارسی کہ فقیر سراپا تقصیر عبدالواسع ہانسوی باستدعای بعضی دوستان راسخ الاخلاص صادق الاختصاص از کتب لغت ومعانی وغیرہ انتخاب نمودہ وشمۂ مخطورات خاطر الکیل خود درانیز دران کارفرمودہ بریک مقدمہ وسہ باب وخاتمہ مرتب ساختہ تا پختہ مغزان محفل دانش وبینش را در تحقیق الفاظ وتدقیق معانی بکار آید ونوسبقان مکتب فرہنگ وہوش راد درادای الفاظ وفہم مضامین رشدی بیفزاید۔"

پھر مقدمہ اور تینوں ابواب کی تفصیل کے سلسلے میں مصنف لکھتے ہیں :

"مقدمہ مشتمل بر چند مقدمات ، بدانکہ حروف مفردہ مبسوط موضوعہ برای غرض ترکیب کلمات عرب بست و نہ حرف است۔

باب اوّل	دربیان معانی الفاظ مشتمل بر دو فصل :

فصل اوّل دربیان معانی الفاظ مبسوط ومفردہ

〃 دوم دربیان معانی واحکام الفاظ مرکبہ

باب دوم	دربیان قواعد کلیہ وفوائد جملیہ

باب سوم	دراصطلاحات پارسیہ وصنائع شعریہ ـــــــ "

خاتمہ ڈھائی صفحات کا ہے۔ جس میں کلام اور اس کے متعلقات کا اجمالی بیان مذکور ہے۔ لیکن "خاتمہ" عنوان کے بجائے کاتب "صنعت" کا عنوان کتابت کر رہا ہے۔ یہاں نسخہ مذکور کا مطبوعہ نسخہ نولکشور لکھنؤ ۱۸۸۴ء ہے جس سے موازنہ کرنے کے بعد حسب ذیل اختلافات نظر آتے ہیں :

(۱) مطبوعہ کے آخر میں مصنف کی ایک (سات اشعار کی) نظم ہے جو اس قلمی میں نہیں ہے۔

(۲) پیش نظر مخطوطہ کے آخر میں دو صفحات فتاحی شیرازی کے رسالہ "معمات" کا انتخاب شامل ہے جس میں بارہ زائدہ اور علامات ہفت ستارہ سے متعلق چند نکتے بیان

کیے گئے ہیں۔ یہ حصہ مطبوعہ میں نہیں شامل ہے۔

(۳) پیش نظر نسخہ کے الفاظ اور جملے مطبوعہ نسخہ سے کافی مختلف ہیں۔

(۴) کاتب نے آخر میں لکھا ہے کہ یہ رسالہ فن عروض و قوافی پر مشتمل ہے۔ مصنف موصوف کی وہ وضاحت جو نمونتاً پیش کی گئی ہے اس کے مقابلے میں کاتب کے الفاظ قابل حیرت ہیں۔ یہ مفروضہ ہے کہ مصنف موصوف کا تیسرا باب صنائع شعری ہی پر مشتمل ہے۔ لیکن پورے نسخہ کو صرف عروض و قوافی کی صورت میں پیش کرنا گویا اہل علم کو مغالطہ میں ڈالنا ہے۔

پھر کاتب کی کتابت کا کمال، یہ ہے کہ نسخہ کا نام "دستور شگرف" سے متعارف کرایا ہے۔ حالانکہ یہ نسخہ "رسالہ عبدالواسع" کے نام سے معروف و مشہور ہے۔ پروفیسر حافظ محمود شیرانی مرحوم کی تحقیق کے مطابق اس کا نام "دستور العمل" ہے لیکن "رسالہ عبدالواسع" کے نام سے زیادہ مشہور ہوا[1]۔ نولکشور لکھنؤ کے مطبوعہ نسخہ میں جو آخری سات اشعار کی نظم ہے اس میں مصنف کے ایک شعر سے "دستور العمل" نام کا اشارہ ملتا ہے۔ وہ شعر یہ ہے:

جامہ صد گونہ فیض ازل ‏ ‏ ‏ ‏ نسخہ مقبول "دستور العمل"

گورنمنٹ اورنٹیل لائبریری مدراس میں مذکورہ رسالہ کا نام "دستور العرس" بتایا گیا ہے[2]۔ جہاں تک مختلف اداروں کی فہرستوں اور دیگر کتب میں تحقیق کی گئی ہر ایک میں "رسالہ عبدالواسع" یا "دستور العمل" ہی کا نام ملتا ہے۔ ان دونوں ناموں کے سوا کسی تیسرے نام کی اطلاع غالباً کتابت کی غلطی ہے۔ عبدالواسع ہانسوی کا یہ رسالہ مسلم یونیورسٹی لائبریری (سبحان اللہ مجموعہ) علی گڑھ، کتب خانہ آصفیہ سرکار عالی حیدرآباد، صولت پبلک لائبریری رامپور (یوپی) اور مدراس گورنمنٹ اورنٹیل لائبریری میں بھی موجود ہے۔ "ہدیۃ العامیہ" نام سے ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء میں محمد انعام اللہ متوطن قصبہ بانگرمئو نے رسالہ مذکور کی اردو میں ایک شرح کی ہے جو اسی سال ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء غالباً انتظامی پریس کانپور سے طبع ہو چکی ہے[3]۔

---

[1] پنجاب میں اردو ص ۱۲۹

[2] کٹلاگ گورنمنٹ اورنٹیل لائبریری مدراس جلد سوم ص ۹۲۷

[3] فہرست کتب خانہ آصفیہ سرکار عالی حیدرآباد، جلد اول ص ۱۲۴

...نسخہ کتب خانہ آصفیہ سرکار عالی حیدرآباد اور مدرسہ عالیہ کلکتہ کی لائبریری میں پائی جاتی ہے۔
...واسع ہانسوی کی دیگر تصانیف:

۱۔ شرح بوستان
۲۔ شرح یوسف زلیخا
۳۔ فرہنگ شرح الاسمار (لغت فارسی)
۴۔ صمد باری (یہ رسالہ "کتاب خالق باری" کی تتبع میں ہے)
۵۔ فارسی قواعد۔ جسے سراج الدین علی خاں آرزو (متوفی ۱۱۶۹ھ / ۱۷۵۵ء) نے دوبارہ ترتیب دیا۔
۶۔ غرائب اللغات (ہندی الفاظ کی فارسی میں تشریح) اس مشہور لغت میں ترمیم و اضافہ
...ے ۱۱۵۵ھ میں سراج الدین علی خاں آرزو نے مرتب کیا۔ خان آرزو مرحوم نے صرف ترمیم و اضافہ
...س لغت میں نہیں کیا بلکہ نہایت ہی بے لاگ تنقید اور نکتہ چینی بھی کی ہے۔ اس سلسلے میں محترم
...رسید عبداللہ ایم۔اے، ڈی لٹ نے اپنی کتاب "مباحث" حصہ اول میں کافی تفصیل سے
...ہے اور قابل مطالعہ ہے۔

عبدالواسع ہانسوی مقام ہانسہ (ہریانہ پنجاب) کے باشندے تھے اور جو عہد عالمگیری میں
...معروف مصنف اور بزرگ عالم گزرے ہیں ——— (جاری)

تیسری اعزازی تقریب

۱۸/۱۲/۸۲ء میں یہ تقریب پاکستانی شاعر ادیب اور صحافی مسعود شہابی اور دوسرے اکابروں کے سلسلے میں منعقد کی گئی۔ انھوں نے ندوۃ المصنفین اور مکتبہ برہان کی خدمات پر روشنی ڈالی۔ ادارے کے مصنفوں نے بھی اس پروگرام میں حصہ لیا۔ اور منیجر ندوۃ المصنفین کی طرف سے طعام کا اہتمام کیا گیا۔

تبصرے

ترانۂ حمد و نعت از: جناب سید اطہر حسین صاحب، تقطیع خورد، ضخامت ۱۴۴ صفحات
کتابت وطباعت اور کاغذ اعلیٰ، قیمت پانچ روپیہ۔ پتہ: مصنف نمبر ۲، گورنمنٹ نرسری کمپاؤنڈ
مال روڈ۔ لکھنؤ۔

سید اطہر حسین صاحب اعلیٰ درجہ کے گورنمنٹ سول آفیسر رہ چکے ہیں، لیکن موصوف کا فطری ذوق
شعروادب بڑا شگفتہ اور رچا ہوا ہے اور ساتھ ہی علامہ اقبال کی طرح آپ کی فکر اسلامی و دینی طرز
تابناک اور روشن ہے، ان دونوں چیزوں کے اجتماع نے آپ کے اشعار کو اردو میں اسلامی
ادب کا گوہر تابدار بنا دیا ہے۔ آپ کے نغمیہ کلام کے تین مجموعے اب سے پہلے شائع ہو کر
مقبول عوام وخواص ہو چکے ہیں۔ اب یہ چوتھا مجموعہ ہے جو منظر عام پر آیا ہے، جیسا کہ نام
ظاہر ہے، یہ مجموعہ حمد و نعت کے ترانوں پر مشتمل ہے۔ اطہر صاحب کے کلام کی خصوصیات
یہ ہیں کہ اس میں درد اور سوز و گداز آہ وکراہ کی دھیمی دھیمی لے کی شکل میں ہوتا ہے جس سے
عاشق کی صبر طلبی اور تمنا کی بے تابی کے درمیان کشمکش کا اظہار ہوتا ہے۔ زبان لکھنؤ کی ٹکسالی اور
انداز بیان حکیمانہ جس کے ذریعہ اسلامی اقدار حیات کو قارئین کے دل نشین کرنے کی سعی کی جاتی
یہ سب خصوصیات زیر تبصرہ مجموعۂ کلام میں بھی بدرجۂ اتم پائی جاتی ہیں۔ اس لیے اس کا مطالعہ ہیچ
ہم خرما و ہم ثواب کا مصداق ہوگا۔

مولانا عبیداللہ سندھی کے سیاسی مکتوبات مرتبہ: پروفیسر محمد اسلم صدر شعبۂ تاریخ
پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔ تقطیع متوسط، ضخامت ۱۹۱ صفحات، ٹائپ روشن اور جلی، قیمت درج

: ندوۃ المصنفین، سمن آباد، لاہور۔

مولانا عبیداللہ سندھی رحمتہ اللہ علیہ سیاسی، علمی اور مذہبی حیثیت سے عصر حاضر کی ایک
یم اور نامور شخصیت تھے۔ سیاسی اعتبار سے آپ ان انقلاب پسند نوجوانوں کے سربراہ تھے
وں نے جنگ عظیم اول کے زمانہ میں ترک وطن کرکے دوسرے ملکوں میں ملک کی آزادی کے
ے انقلابی جدوجہد کی اور اس راہ میں دنیا بھر کے مصائب و آلام سے دوچار ہوئے، ان
لاب پسند نوجوانوں میں ایک ڈاکٹر محمد اقبال شیدائی (۱۸۸۸ء-۱۹۷۴ء) بھی تھے
رجلاوطنی کی طویل مدت میں مولانا اور شیدائی صاحب دونوں میں خط وکتابت کا سلسلہ برابر
ری رہا۔ چونکہ یہ دو انقلاب پسندوں کی خط وکتابت ہے اس لیے اس کی یوں بھی اہمیت کچھ
نہ تھی۔ پھر خاص مولانا عبیداللہ سندھی کے خطوط کی اہمیت اس لیے اور بھی زیادہ ہے کہ
لانا ایک عظیم المرتبت عالم دین اور مفکر اسلام بھی تھے۔ شیدائی صاحب آخر عمر میں لاہور
آبسے اور اپنے بھانجے چودھری عبدالرحمن بھٹہ کے ساتھ رہنے لگے تھے۔ پروفیسر محمد اسلم
لم وتحقیق کے میدان میں کوہ کنی کے لیے مشہور ہیں ان کو مولانا کے ان خطوط کی کہیں بھنک لگی تو
وں نے یہ سب خطوط جو تعداد میں "درجنوں" ہیں، شیدائی صاحب کے برادر خورد ڈاکٹر محمد جمال
ٹہ سے ان خطوط کے عکس حاصل کرلیے اور ایک برس کی محنت کے بعد خطوط کو اڈٹ
رکے ناممکل حالت میں شائع کردیا۔ اس مجموعہ میں ۲۸ خطوط شامل ہیں، ان کی اڈیٹنگ بڑی
نت اور عرق ریزی سے کی گئی ہے۔ خطوط میں جن افراد و اشخاص یا واقعات و حوادث کا ذکر آیا
ہ ان سب پر تعارفی اور تشریحی سیر حاصل حواشی لکھے ہیں، شروع میں ایک طویل مقدمہ
ہ جس میں مکتوب نگار اور مکتوب الیہ دونوں کا مفصل تعارف ہے اور ساتھ ہی خطوط کی
رگذشت اور ان کی اہمیت پر کلام کیا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ علمی، تاریخی اور سیاسی
ثیت سے بڑا قابل قدر کارنامہ ہے، ارباب ذوق کو اس کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ آخر میں یہ عرض
یا ضروری ہے کہ مولانا نے بعض خطوط میں حکیم نورالدین اور مولوی محمد علی لاہوری کی

تعریف کی ادر ان سے اپنی ملاقاتوں کا ذکر کیا ہے، اس سے فاضل مرتب نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ "موصوف (مولانا) اپنے دل میں قادیانیوں اور خصوصاً لاہوری احمدیوں کے لیے نرم گوشہ رکھتے تھے" (ص ۱۷) ہمارے نزدیک اس عبارت میں "نرم گوشہ" کا لفظ اشتباہ انگیز ہے، اگر مراد یہ ہے کہ مولانا حکیم نورالدین اور مولوی محمد علی کی لیاقت و قابلیت کے معترف تھے، جیسا کہ خطوط سے ظاہر ہوتا ہے اور اس لیے ان دونوں سے ملاقاتیں رکھتے تھے تو اس میں کونسی بات اسلامی تعلیم کے خلاف اور قابل اعتراض ہے، اور اگر مراد یہ ہے کہ مولانا قادیانیت کے معاملہ میں جمہور امت کی طرح متعصب اور متشدد نہیں تھے تو یہ بالکل غلط ہے اور مولانا پر سخت اتہام ہے، چنانچہ پیراگراف کی آخری سطر میں لائق مرتب نے ایک حوالہ سے خود اس کا اعتراف کیا ہے۔

علاوہ ازیں یہ امر بھی پیش نظر رہنا چاہئے کہ شروع شروع میں قادیانیت کے بانی اور اسکے بعض اہم اساطین کے علمی اور مذہبی کارناموں سے بعض اکابر علماء تک دھوکہ کھا گئے تھے۔ چنانچہ مولانا حکیم سید عبدالحیؒ نے نزھۃ الخواطر میں مرزا غلام احمد کی بڑی تعریف کی ہے، جس کی تلافی مرحوم کے صاحبزادہ سید ابوالحسن علی ندوی کو کرنی پڑی۔ یہ دھوکہ مصر کے علماء کو بھی ہوا، چنانچہ شیخ ابوزہرہ نے اپنی کتاب "المذاهب الاسلامیہ" میں قادیانی فرقہ کو اسلامی فرقوں میں شمار کیا ہے اور خدا مغفرت کرے مولانا عبدالماجد دریا بادی کی! وہ اس دھوکہ کا شکار آخر آخر تک رہے۔ پھر صفحہ ۵۸ کے حاشیہ نمبر ۳ میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے سلسلہ میں ہم اپنی ذاتی معلومات کی بنا پر یہ کہہ دینا مناسب سمجھتے ہیں کہ مولانا سندھی کے قیام حجاز کے زمانہ میں بعض حضرات ... سے رج کے لیے گئے تو حضرت الاستاذ مولانا محمد انور شاہ کشمیری نے ان حضرات کے ذریعہ مولانا سندھی سے واقعہ متعلقہ کی صدق دل سے معافی طلب کر لی تھی اور مولانا نے بڑی خوشی سے اسے معاف کر دیا تھا، صفحہ ۱۰ پر معارف میں مولانا مسعود عالم ندوی کے ایک مقالہ کا ذکر ہے اس سلسلہ میں گذارش یہ ہے کہ یہ مقالہ صرف ایک قسط میں چھپا تھا نہ کہ کئی قسطوں میں، البتہ برہان میں اس کا جواب سات قسطوں میں شائع ہوا تھا ____

سنہ ۱۹۵۴ء حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی ۔ العلم والعلماء ۔ اسلام کا نظام عفت و عصمت ۔
تاریخ صقلیہ ۔ تاریخ ملت جلد نہم

سنہ ۱۹۵۵ء اسلام کا زرعی نظام ۔ تاریخ ادبیات ایران ۔ تاریخ علم فقہ ۔ تاریخ ملت حصہ دہم سلاطین ہند
تذکرہ علامہ محمد بن طاہر محدث پٹنی

سنہ ۱۹۵۶ء ترجمان السنہ جلد ثالث ۔ اسلام کا نظام حکومت (طبع جدید [illegible] ترتیب) ۔ [illegible] قاسمی
سیاسی معلومات جلد دوم ۔ خلفائے راشدین اور اہل بیت کرام کے باہمی تعلقات

سنہ ۱۹۵۷ء لغات القرآن جلد پنجم ۔ صدیق اکبر ۔ تاریخ ملت حصہ یازدہم سلاطین ہند دوم ۔ انقلاب روس اور روس میں انقلاب کے بعد

سنہ ۱۹۵۸ء لغات القرآن جلد ششم ۔ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ۔ تاریخی تحریرات ۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ سوم

سنہ ۱۹۵۹ء حضرت عمر کے سرکاری خطوط ۔ ۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ ۔ جنگ آزادی ۱۸۵۷ء ۔ مصائب [illegible]

سنہ ۱۹۶۰ء تفسیر مظہری اردو پارہ ۲۹-۳۰ ۔ حضرت ابوبکر صدیق کے سرکاری خطوط
امام غزالی کا فلسفۂ مذہب و اخلاق ۔ عروج و زوال کا الٰہی نظام ۔

سنہ ۱۹۶۱ء تفسیر مظہری اردو جلد اول ۔ مرزا مظہر جان جاناں کے خطوط ۔ اسلامی کتب خانے ۔ عرب و ہند ۔
تاریخ ہند پر نئی روشنی

سنہ ۱۹۶۲ء تفسیر مظہری اردو جلد دوم ۔ اسلامی دنیا دسویں صدی عیسوی میں ۔ معارف الآثار ۔
نیل سے فرات تک ۔

سنہ ۱۹۶۳ء تفسیر مظہری اردو جلد سوم ۔ تاریخ ردہ و سرکشی ضلع بجنور ۔ علمائے ہند کا شاندار ماضی اول

سنہ ۱۹۶۴ء تفسیر مظہری اردو جلد چہارم ۔ حضرت عثمان کے سرکاری خطوط ۔ عرب و ہند عہد رسالت میں ۔
ہندوستان شاہان مغلیہ کے عہد میں ۔

سنہ ۱۹۶۵ء ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت جلد اول ۔ تاریخی مقالات
لادینی دور کا تاریخی پس منظر ۔ ایشیا میں آخری نوآبادیات

سنہ ۱۹۶۶ء تفسیر مظہری اردو جلد پنجم ۔ [illegible] عشق ۔ خواجہ بندہ نواز کا تصوف و سلوک ۔
ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں ۔

سنہ ۱۹۶۷ء ترجمان السنہ جلد چہارم ۔ تفسیر مظہری اردو جلد ششم ۔ حضرت عبداللہ بن مسعود اور ان کی فقہ

سنہ ۱۹۶۸ء تفسیر مظہری اردو جلد ہفتم ۔ تین تذکرے ۔ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات
اسلامی ہند کی عظمت رفتہ ۔

سنہ ۱۹۶۹ء تفسیر مظہری اردو جلد ہشتم ۔ تاریخ الفخری ۔ حیات ذاکر حسین ۔ دین الٰہی اور اس کا پس منظر

سنہ ۱۹۷۰ء حیات عبدالحی ۔ تفسیر مظہری اردو جلد نہم ۔ مآثر و معارف ۔ احکام شرعیہ میں حالات زمانہ کی رعایت

سنہ ۱۹۷۱ء تفسیر مظہری اردو جلد دہم ۔ بیماری اور اس کا روحانی علاج ۔ خلافت راشدہ اور ہندوستان

سنہ ۱۹۷۲ء فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ۔ انتخاب الترغیب والترہیب ۔ [illegible]
عربی لٹریچر ۔ قدیم ہندوستان

Subs. 30/ Per Copy Rs. 2-50

مطبوعہ ٹائیٹل جلال پریس جامع مسجد دہلی ۶

فروری ۱۹۸۳ء

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

قیمت سالانہ تیس ۳۰ روپے

مرتبہ

سعید احمد اکبرآبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت ۔ اسلام کا اقتصادی نظام ۔ قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ ۔
تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام ۔ سوشلزم کی بنیادی حقیقت ۔

سنہ ۱۹۴۰ء غلامانِ اسلام ۔ اخلاق وفلسفۂ اخلاق ۔ فہم قرآن ۔ تاریخ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم" ۔ صراط مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول ۔ وحی الٰہی ۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول ۔

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم ۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات)
مسلمانوں کا عروج و زوال ۔ تاریخ ملت حصہ دوم "خلافت راشدہ" ۔

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرست الفاظ جلد اول ۔ اسلام کا نظام حکومت ۔ مزید تاریخ ملت حصہ سوم "خلافت بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم ۔ لغات القرآن جلد دوم ۔ مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم ۔ قرآن اور تصوف ۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کیے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اول ۔ خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ ۔ جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو ۔

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظم مملکت ۔ مسلمانوں کا عروج و زوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے
اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم ۔ حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ ۔

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم ۔ تاریخ ملت حصہ چہارم "خلافت ہسپانیہ" ۔ تاریخ ملت حصہ پنجم "خلافت عباسیہ اول"

سنہ ۱۹۴۹ء قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے (کامل)
تاریخ ملت حصہ ششم "خلافت عباسیہ دوم" بصائر ۔

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخ ملت حصہ ہفتم "تاریخ مصر و مغرب اقصیٰ" تدوین قرآن ۔ اسلام کا نظام مساجد ۔
اشاعت اسلام یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا ۔

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم ۔ عرب اور اسلام ۔ تاریخ ملت حصہ ہشتم "خلافت عثمانیہ" جارج برنارڈشا ۔

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر ۔ فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو
از سر نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے ۔ کتابت حدیث ۔

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخ مشائخ چشت ۔ قرآن اور تعمیر سیرت ۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ ۔

برہان

سالانہ چندہ : -/۳۰ روپے　　　　قیمت فی پرچہ: ڈھائی روپے

جلد نمبر ۹۰　　ربیع الثانی ۱۴۰۳ھ مطابق فروری ۱۹۸۳ء　　شمارہ نمبر ۲

نظرات	مولانا سعید احمد اکبر آبادی	۲

مقالات :

۱۔ سرجری اسلام کے قرون اولیٰ میں	مولانا محمد عبداللہ طارق دہلوی رفیق ندوۃ المصنفین دہلی	۵
۱۔ سیرت شیخ بوعلی سینا کے بعض پہلو القانون فی الطب کی روشنی میں	مولانا حکیم محمد زماں حسینی صاحب کلکتہ	۲۰
۱۔ عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں محرکات، مسائل اور مقاصد	جناب ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی استاد شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۳۳
شریف التواریخ	پروفیسر محمد اسلم صدر شعبۂ تاریخ پنجاب یونیورسٹی لاہور	۴۱
وشوا بھارتی یونیورسٹی کے فارسی عربی اور اردو مخطوطات	عبدالوہاب بدر بستوی سینٹرل لائبریری وشوا بھارتی یونیورسٹی شانتی نکیتن مغربی بنگال	۵۷
تبصرے	(س)	۶۲

عثمانی، پرنٹر پبلشر نے اعلیٰ پرنٹنگ پریس میں طبع کرا کر دفتر "برہان" اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶ سے شائع کیا

نظرات

گذشتہ دنوں ماہ جنوری میں ۱۴ سے ۱۶ تک آل انڈیا جمیعتہ علمائے ہند کا ۲۴واں سالانہ اجلاس، دس برس کے وقفہ کے بعد بمبئی کے مشہور ابوالکلام آزاد میدان میں بڑے طمطراق اور شان وشوکت سے منعقد ہوا، کم وبیش سات ہزار مندوبین سخت سردی کے دنوں میں دور دراز کے سفر کی صعوبتوں کو برداشت کرکے بکمال شوق واشتیاق بمبئی پہنچے اور شرکت کی۔ تینوں دن صبح سے شام تک مجلس عاملہ اور مجلس منتظمہ کے جلسے تاال ناڈ تحج سروس ہوٹل اور صابو صدیق مسافر خانہ میں ہوتے رہے، جن میں متعدد تجاویز بحث وگفتگو کے بعد منظور ہوئیں، اجلاس عام روزانہ مغرب کے بعد ہوا۔ مجمع کا صحیح اندازہ تو مشکل ہے، البتہ بمبئی کے بعض دیرینہ باشندوں کا کہنا تھا کہ ایک خالص اسلامی اجتماع بمبئی میں انھوں نے تحریک خلافت کے بعد اس سے بڑا نہیں دیکھا۔ مجلس منتظمہ کے جلسہ میں جنرل سکریٹری مولانا اسرار الحق قاسمی کی دو سالہ رپورٹ بڑی جامع اور معلومات افزا تھی، اور اجلاس عام میں صدر استقبالیہ جناب مصطفیٰ فقیہ کا خطبۂ استقبالیہ اور صدر اجلاس مولانا سید اسعد مدنی کا خطبۂ صدارت دونوں بہت خوب اور خاصہ کی چیزیں تھے علاوہ ازیں اجلاس عام میں جو تقریریں ہوئیں اور مقررین میں شری بھگوت دیال آزاد مرکزی وزیر، ڈاکٹر فاروق عبداللہ وزیر اعلیٰ جموں وکشمیر، مسٹر عبدالرحمٰن انتولے سابق وزیر اعلیٰ مہاراشٹر، مولانا سید احمد ہاشمی ممبر پارلیمنٹ اور مسٹر محمد امین وزیر اتر پردیش گورنمنٹ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مقررین نے بڑی پُرجوش اور ولولہ انگیز تقریریں کی۔ انھوں نے جمیعتہ علمائے ہند کی ان عظیم خدمات کا اعتراف وتذکرہ کیا

نہ اس نے آزادی سے قبل اور اس کے بعد ملک وقوم کی خاطر انجام دی ہیں، اور ساتھ ہی ملک کی موجودہ تشویش انگیز صورت حال اور اس صورت حال کے باعث مسلمانوں کے ساتھ علی الخصوص جو ناانصافیاں روز بروز افزوں تر ہو رہی ہیں، فاضل مقررین نے تفصیل سے ان کا جائزہ لیا اور حکومت اور پبلک دونوں سے پرزور اپیل کی اس صورت حال کو ختم کرنے کے لیے عزم اور قوت ویک جہتی سے جد وجہد کریں ورنہ ملک پر ہندو فاشزم چھا جائے گا اور سیکولرزم، جمہوریت اور سوشلزم سب کو غارت کردے گا اور اس سے ملک کی آزادی اور سالمیت خطرہ میں پڑجائیں گی۔ اس سلسلہ میں جمعیۃ العلماء کے زیر قیادت ۱۲ر فروری سے ملک وملت بچاؤ تحریک شروع ہو رہی ہے، صدر جمعیۃ علمائے ہند نے بار بار اس کی وضاحت کی ہے کہ یہ تحریک نہ حکومت کے خلاف ہے اور نہ کسی پارٹی کے یا ہندوؤں کے خلاف ہے، بلکہ اس کا مقصد ضمیر انسانی کو بیدار کرنا ہے۔ بہرحال یہ مستقبل ہی بتلائے گا کہ جن کے دل مردہ ہو چکے ہیں وہ اس تحریک سے بیدار ہوئے یا اور سخت ہو گئے۔ غالب:

نے کارِ جنوں کو ہے سر پھوڑنے کا شغل
جب ہاتھ ٹوٹ جائیں تو پھر کیا کرے کوئی!!

افسوس ہے گذشتہ ماہ جنوری کی ۲۰ر تاریخ کو ملک کے بلند پایہ عالم، مشہور صحافی عربی اور اردو دونوں زبانوں کے ادیب اور خطیب مولانا عبدالحمید نعمانی نے اپنے وطن مالیگاؤں (مہاراشٹر) میں ایک طویل علالت کے بعد وفات پائی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون ۵ مولانا ۱۸۸۶ء میں مالیگاؤں کے ایک خوشحال گھرانہ میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے وطن کے قدیم مدرسہ بیت العلوم میں پائی، اعلیٰ تعلیم مدرسہ الٰہیات کانپور میں حاصل کی۔ فراغت کے بعد بمبئی پہنچے اور روزنامہ خلافت واجمل وغیرہ اخبارات سے بحیثیت مترجم کے وابستہ ہو گئے۔

عربی سے اردو اور اردو سے عربی میں ترجمہ کرنے کا ذوق فطری تھا۔ چنانچہ اخبارات کے لیے ترجمہ کرنے کے علاوہ متعدد اہم کتابوں کے بھی ترجمے کیے۔ مثلاً ڈاکٹر طہٰ حسین کی کتاب عثمان علی، ملک حفنی ناصف الباحثۃ البادیہ کے اصلاحی مقالات کا ترجمہ اردو میں کیا اور اسی طرح مولانا ابوالکلام آزاد کے ترجمان القرآن کا مقدمہ اور ڈاکٹر زبید احمد کی کتاب "ہندوستان میں عربی لٹریچر" کا ترجمہ عربی زبان میں کرکے شائع کیا۔ اس کے علاوہ اردو زبان کے بیسیوں بلند پایہ مقالات کے عربی ترجمے، گورنمنٹ آف انڈیا کے سہ ماہی مجلّہ ثقافۃ الہند میں شائع ہوئے۔ انھوں نے عربی زبان سکھانے کے لیے چند ابتدائی کتابیں بھی لکھی تھیں جو بہت مقبول ہوئیں۔

مولانا کو قومی اور ملّی کاموں سے بھی بڑی دلچسپی تھی۔ اور ذہن تعمیری اور عمل کا جذبہ دل فطری اور خداداد تھا اس لیے انھوں نے متعدد صنعتی، تعلیمی اور مذہبی ادارے قائم کیے جن سے مسلمان فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ لیکن درحقیقت ان کا سب سے زیادہ عظیم الشان کارنامہ مالیگاؤں بلکہ پورے مہاراشٹر کا سب سے زیادہ نمایاں اور مشہور مدرسہ 'معہد ملت' ہے۔ اس مدرسہ کا نصاب تعلیم اصولاً وہی ہے جو عام طور پر دوسرے مدارس کا ہوتا ہے، لیکن یہاں علوم عصریہ کا درس بھی ہوتا ہے پھر عربی زبان وادب کی تعلیم پر خاطر خواہ توجہ صرف کی جاتی ہے بڑی بات یہ ہے کہ تعلیم کے ساتھ طلبا کی تربیت کا بھی خاص اہتمام کیا جاتا ہے تمام اساتذہ اور طلبا ایک خاندان کے افراد کی طرح باہم دگر شیر وشکر بن کر رہتے ہیں، اساتذہ اپنے اپنے فن میں وسعت نظر اور پختہ استعداد رکھنے کے ساتھ نہایت مخلص، اور خوش اخلاق وخوب شمائل ہیں اور طلبا محنتی، سعادتمند اور علم کے شوقین ہیں، یہ سب کچھ نتیجہ ہے مولانا مرحوم کے فیضان علم وعمل کا، جنھوں نے اپنی زندگی مدرسہ کی ہمہ جہتی خدمات اور اس کو ترقی دینے کی جدوجہد کے لیے وقف کر رکھی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ مولانا کی وفات معہد ملت کے لیے ایک عظیم حادثہ ہے لیکن مولانا اس کو جن مضبوط بنیادوں پر قائم کر گئے ہیں ان کی وجہ امید قوی ہے کہ مدرسہ مولانا کے بعد بھی ترقی کی راہ پر گامزن رہے گا۔ اللّٰھم اغفرلہٗ وارحمہ رحمۃً واسعۃ۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سرجری اسلام کے قرونِ اولیٰ میں

مولانا محمد عبداللہ طارق دہلوی، رفیق ندوۃ المصنفین دہلی

(۳)

پلاسٹک سرجری حُسن وجمال کی غرض سے

عہدِ نبوی میں پلاسٹک سرجری کی موجودگی کا ثبوت اس بات سے بھی ملتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد احادیث میں بعض ان افعال کو منع فرمایا یا ان پر لعنت فرمائی ہے جن کا تعلق پلاسٹک سرجری (جمالیاتی) سے ہے، مثلاً آپؐ نے وَشم اور نَمص کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے: لعن اللّٰہ الواشمات والمستوشمات، والنامصات وَالْمُتَنَمِّصَاتِ[۱۱]۔ الحدیث یعنی چہرے کی چمڑی چھیل کر اس میں سرمہ یا کوئی سیاہی وغیرہ بھر کر تل بنانا، یا بھوؤں، پیشانی یا چہرے کے کسی بھی حصے کے بال اکھاڑ کر اسے خوشنما بنانے کی کوشش کرنا۔

اسی طرح آپؐ نے سفید بال اکھاڑنے (اور اپنی عمر رسیدگی پر پردہ ڈالنے) کو بھی منع فرمایا ہے[۱۲]۔ بہت سی عورتیں بالوں میں مصنوعی بال ملاتی تھیں آپؐ نے اس پر لعنت فرمائی اور اسکو یہود کی مذموم حرکات میں سے قرار دیا اور فرمایا کہ بنی اسرائیل کی ہلاکت کا وقت جب قریب آیا تو اُن کی

---

۱۱ احمد والائمۃ الستۃ عن ابن مسعودؓ (الجامع الصغیر ج ۵ ص ۲۷۲)

۱۲ ابوداؤد ترمذی اور طبرانی وغیرہ نے متعدد صحابہ کرام سے مختلف الفاظ میں یہ مضمون نقل کیا ہے (الترغیب ج ۳ ص ۱۱۱)

عورتوں میں اس قسم کے فیشن عام ہو گئے تھے۔[۳۱]

اسی طرح دانتوں کو گھسوا اور چھلوا کر باریک کرانے اور ان کے درمیان باریک شگاف پیدا کر کے حسین بنانے کو بھی آپؐ نے فعل ملعون قرار دیا المتفلجات للحسن[۳۲]۔

ایک حدیث میں آپؐ نے فرمایا: لعن اللّٰہ القاشرۃ والمقشورۃ[۳۳]۔ یعنی اللہ کی لعنت ہو اس عورت پر جو حسن کی خاطر چہرے یا جسم کے کسی بھی حصے کی کھال چھلواتی ہے، اور اس پر بھی جو اس کام کو کرتی ہے۔

ان تمام افعال میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کرنے والوں اور کرانے والوں سب کو برابر کا مجرم ٹھہرایا ہے اور سب پر یکساں طور پر لعنت فرمائی ہے۔

ان کے علاوہ آپؐ نے ہر اس فعل پر لعنت فرمائی ہے جو حسن و جمال کی خاطر چہرے یا جسم کی فطری اور طبعی ساخت میں کسی قسم کی تبدیلی کرنے کے لیے ہو[۳۴]۔

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام نے طبی ضرورت کو ان ممانعتوں سے صاف لفظوں میں مستثنیٰ قرار دیا ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد وغیرہ میں مذکورہ ہدایات کے بعد من غیر داء کا لفظ موجود ہے۔ یعنی جو عورت بغیر کسی بیماری کے یہ کام کرے اس پر خدا کی لعنت ہو، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ طبی ضرورت یعنی کسی بیماری کی وجہ سے اگر ان میں سے کوئی سا کام کرانا پڑ جائے تو اس کی اجازت

---

۳۱ الترغیب ج ۳ صفحہ ۱۲ وصفحہ ۱۲۱ اس کی کسی قدر تفصیل راقم سطور کی کتاب التفسیر الترغیب والترہیب جلد پنجم میں آئی ہے

۳۲ احمد والائمۃ الستۃ عن ابن مسعودؓ ا الباب بسفیر ج ۵ صفحہ ۳۲۴

۳۳ حوالہ سابق

۳۴ الترغیب ج ۳ صفحہ ۱۱

سرجری میں مسلمانوں کا کارنامہ

اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ مسلم سرجنوں نے دیگر بیشتر بلکہ یوں کہیے کہ تمام تر علوم طب کی طرح سرجری بھی اہل یونان ہی سے حاصل کی تھی، لیکن دیگر علوم کی طرح سرجری میں بھی ان کی دو ایسی اہم خصوصیات ہیں جن سے انصاف پسند مورخ کبھی صرف نظر نہیں کر سکتا۔

اول: یہ کہ ان کی اپنی سرجری جیسی کچھ اور جتنی بھی تھی بہرحال ان کے پاس پہلے سے بھی موجود تھی جیسے الفصد، الحجامۃ، الکَی اور قطع العروق وغیرہ۔ انھوں نے طب یونانی سے حاصل کردہ سرجری کے ساتھ اپنی سرجری کو ملا کر ایک نہایت جامع سرجری فراہم کی۔

دوم: دوسری اہم بات یہ ہے کہ انھوں نے یونانی سرجری کو حاصل کرنے کے بعد اسمیں غور وفکر کرکے اور بہت کچھ تجربات و مشاہدات اور انکشافات کرکے اس کو نہایت وسیع کردیا اور آگے ترقی دے کر بلندی کے اس ثریا پر پہنچا دیا کہ اسوقت کی آباد دنیا میں کہیں اس کے عشرِ عُشیر کا تصور نہیں کیا جا سکتا تھا۔ یونان کے اساتذۂ طب القراط و ارسطو اور جالینوس بھی اگر اپنے ان ار عرب شاگردوں کو دیکھتے تو سر جھکے بغیر نہ رہتے۔

اور یہ اعتراف کچھ ہمارا اہل مشرق یا اہل اسلام ہی کا نہیں ہے بلکہ آج کی اقلیم طب وسرجری سکہ چلتا اور پرچم لہراتا ہے وہ بھی ان حقائق کا اعتراف کرتے ہیں، یعنی تاریخ وطب کے مستشرقین اور یورپ وفرانس کے ماہرین فن اسقدر بلند لفظوں میں اسکا اعتراف کرتے ہیں ہن اور متعصب طبیعت کے لوگوں کو ان کا سننا ناگوار ہو جاتا ہے۔ ؎

ا رضیت عنّی کرام عشیرتی   فلازال غضبانا علیّ لئامها

ری قوم کے بڑے لوگ مجھ سے خوش ہوں گے تو ظاہر ہے کہ پست لوگوں کو یہ بات ی ہے۔)

لے کے آخر میں بعض مستشرقین کی رائیں ہم نمونے کے طور پر ذکر کریں گے۔

ہم چند واقعات عرب سرجنوں کی مسیحائی کے ذکر کرتے ہیں جن کو دیکھ کر اسوقت

بھی خود اہل فن حیرت میں پڑ گئے تھے اور آج بھی یہ واقعات ایک حیرت انگیز کارنامے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

(۱) وزیر ابو القاسم المغربی جو خلفاء عباسیہ کے دور میں وزارت کے عہدوں پر فائز رہا ہے۔[۲۰۱] (وفات سنہ ۴۱۸ھ سنہ ۱۰۲۷ء) اس کا بیٹا رئیس ابو یحییٰ بیان کرتا ہے کہ وزیر موصوف انبار میں تھا کہ اس کو شدید قسم کا قولنج لاحق ہو گیا اطباء نے اس کو گرم دوائیں استعمال کرائیں، گرم پانی پلایا اور حمام کراتے، حتیٰ کہ آخر میں اس کا قیام ہی حمام کے اندر کرا دیا گیا اور کئی بار حقنہ کرایا گیا اور پینے کی بہت سی دوائیں دی گئیں لیکن کوئی افاقہ نظر نہ آیا، آخر صاعد[۲۰۲] کو بلوایا گیا تو اس نے دیکھا کہ مارے پیاس کے اس کی زبان اینٹھ گئی ہے، مسلسل حمام میں رہنے اور معاجین حارّہ اور حُقنِ حارّہ کی کثرت کے باعث اس کا جسم انگارہ ہو گیا ہے۔ اس نے فوراً برف کا ٹھنڈا پانی طلب کیا اور وزیر کو پلایا، ٹھنڈا پانی پی کر اس کی جان میں جان آئی اور اسی آن اس نے اپنے اندر توانائی محسوس کی اس کے بعد صاعد نے فصد کھولنے والے کو بلوایا اور بڑی مقدار میں اس کے جسم کا خون خارج کیا اور کچھ دوائیں دیں اور حمام کے کمرے سے اسکو نکال کر معتدل فضا میں قیام کرایا اور تیمار داروں کو ہدایت کی کہ وزیر موصوف کو ابھی فصد کے بعد نیند آنے گی اور پسینہ آئے گا اور اس کے بعد چند بار اجابت ہوگی اور بس، اب ان کو اللہ کے فضل و کرم سے صحت یاب سمجھو، بالکل وہی ہوا، وزیر پانچ گھنٹے متواتر سویا آنکھ کھلی تو طبیب نے کہا کہ ابھی اور سویئے اور جب تک پسینہ آنا موقوف نہ ہو جائے سوتے رہئے چنانچہ وہ پھر سویا اور اب جو اٹھا تو پسینہ میں جیسے نہا کر نکلا ہے، اور پسینے کا رنگ ایسا تھا جیسے کپڑے زعفران کے پانی میں ڈبوئے گئے ہوں پھر چند بار اجابت ہوئی اور شام ہوتے ہوتے وزیر موصوف پوری طرح شفایاب ہو چکے تھے۔

---

[۲۰۱] الزرکلی، الاعلام ج ۷ صہ ۲۶۳ (طبع ۳)
[۲۰۲] مشہور سرجن ہے اس کا ذکر آئندہ صفحات میں آ رہا ہے۔

اس مسیحائی کے لیے وزیر ساری عمر صاعد کا مداح رہا، وہ کہا کرتا تھا کہ بڑا خوش قسمت ہے
شخص کہ بغداد کے ایک کنارے پر اس کا مکان ہو اور اس کا معالج ابو منصور صاعد بن بشر
اور اس کا سکریٹری ابو علی بن موصلایا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ نے یہ تینوں ہی چیزیں اس کو
فراہم کی تھیں۔ وہ دراصل خود اپنے ہی اوپر اللہ کی ان نعمتوں کا شکر کرتا تھا۔

(۲) وزیر علی بن بلبل (؟) بغداد میں تھا کہ اس کے بھانجے کو سکتۂ دمویہ لاحق ہوا،
اطباء بغداد مرض کی تشخیص میں ناکام ہو گئے۔ اطباء کی مجلس میں صاعد بن بشر بھی موجود تھا
وہ آخیر تک خاموش رہا۔ تمام اطباء نے دیر تک معائنہ کرتے رہنے کے بعد باتفاق رائے اس کو
مردہ قرار دے دیا اور امید کی ہر کرن غروب ہو گئی۔ وزیر موصوف اس کی تجہیز و تکفین کے انتظامات میں
لگ گئے۔ خلقت پرسے اور تعزیت کے لیے جمع ہونے لگی، زنان خانے میں شور ماتم بلند ہو گیا۔
صاعد بن بشر ابھی اسی طرح اپنی جگہ پر ساکت و صامت بیٹھا ہوا ہے جہاں وزیر کی نشستگاہ
کے پاس وہ بیٹھا ہوا تھا، وزیر نے پوچھا کہ کیا آپ کو کوئی کام ہے؟ اس نے جواب دیا کہ
ذرا کام تو ہے، اجازت ہو تو عرض کروں؟ وزیر نے جواب دیا کہ ہاں ہاں قریب آیئے اور جو
بات آپ کے ذہن میں ہے اسے کہیے۔ صاعد نے پُر اعتماد لہجے میں کہا کہ یہ سکتۂ دمویہ ہے
ایک نشتر لگا کر دیکھ لینے میں تو کوئی حرج ہے ہی نہیں، اگر نتیجہ خیز ہوتا ہے تو سبحان اللہ
بصورت دیگر حرج بھی کیا ہے؟ وزیر کے چہرے پر مسرت کی لہر دوڑ گئی اور فوراً خواتین کو
وہاں سے ہٹا یا گیا اور تمریخ، تطول، بخور، نشوق اور جملہ ضروریات فراہم کی گئیں اور
صاعد بن بشر نے حسب موقع چند چیزیں کام میں لا کر بسم اللہ کہہ کر ایک نشتر لگایا تو

ابو سعد علاء بن الحسن بن وہب البغدادی ابن الموصلایا جو امین الدولہ کے لقب سے بھی متعارف ہے۔
عہد عباسی کے مشہور سکریٹریوں (کاتبوں) میں رہا ہے۔ اسکو دار الخلافۃ کا کاتب (منشی) کہا جاتا تھا
نصرانی تھا اسلام قبول کر لیا تھا، پیدائش ۴۱۲ھ (۱۰۲۱ء) میں ہوئی اور وفات بغداد میں اچانک ۴۹۷ھ
(۱۱۰۳ء) میں ہوئی۔ (زرکلی۔ الاعلام ج ۵ ص ۱۰۴)
ابن ابی اصیبعہ، عیون الانباء ص ۴۱۳ و ص ۴۱۴ باختصار۔

ـــنام خدا ـــ خون نکلا اور گھر بھر میں مسرت وشادمانی پھیل گئی۔ صاعد بن بشر برابر خون نکالتا رہا یہاں تک کہ اس نے تین سو درہم (تقریبًا ایک کلو ڈیڑھ سو گرام[۵]) خون نکال ڈالا اور مریض نے آنکھیں کھول دیں، تاہم ابھی کچھ بولا نہیں۔ صاعد نے پھر فصد کی اور پھر اتنا ہی یا اس سے بھی کچھ زیادہ خون نکالا اور مریض نے بولنا شروع کر دیا، اس کے بعد کچھ اور دوائیں استعمال کرائیں اور مریض بالکل صحت یاب ہوگیا اور اس کے جسم پر مرض کا کوئی اثر باقی نہیں رہا، حد تو یہ ہے کہ اس واقعے کے چوتھے روز وہ سوار ہو کر جامع مسجد گیا اور وہاں سے ایوان خلافت آیا اور اسنے حسب سابق اپنی نئی زندگی کا آغاز کر دیا[۶]۔

اس قسم کے چند واقعات ابوقریش اور ماسویہ کی مسیحائی کے حجامت کے تحت آچکے ہیں اور مزید آگے آرہے ہیں۔ یہ اس عہد کی سرجری کا اندازہ کرانے کی غرض سے صرف چند واقعات پر اکتفا کیا گیا ہے۔

زخموں کے نام

جیسا کہ ہم اوپر عرض کر چکے ہیں کہ کسی فن یا کسی پیشے کے الفاظ ومصطلحات (ٹرمنالوجی ـــ TER-MINOLOGY) ـــ کا کسی معاشرے کے زبان وادب میں پایا جانا اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ وہ فن اور پیشہ اس وقت اس معاشرے میں بہت عام تھا، یہاں ہم طب وجراحت کی نہیں فقہ کی کتابوں سے کچھ زخموں کے نام اور ان کی مختلف حالتوں اور کیفیتوں کے مطابق الگ الگ ناموں کا نمونہ ذیل میں پیش کرتے ہیں:

---

[۵] درہم ہمارے مروجہ اوزان کے حساب سے کتنے وزن کا ہوتا ہے؟ اس میں سخت اختلاف ہے یہ ایک تقریبی وزن لکھدیا گیا ہے۔

[۶] ابن ابی اصیبعۃ ج ۱ ص ۲۴۳ باختصار۔

زخموں کی ترتیب درجہ بدرجہ اس طرح ہے:

بہت ہلکا زخم　الحارصۃ　جس میں چمڑے پر ہلکی سی خراش آتی ہے اور کاغذ کی طرح باریک سی کھال چھل جاتی ہے۔

پھر　الدامیۃ　جس میں معمولی سا خون نمودار ہو جائے مگر بہنے کے قابل نہ ہو۔

پھر　الدامعۃ　جس میں معمولی سا خون نکل کر آنسو کی طرح (ایک دو بوند) بہہ جائے۔

پھر　الباضعۃ　جو چمڑے کو پھاڑتا ہوا گوشت تک جا پہنچے (مگر ابھی گوشت کے اندر نہ پہنچے)

پھر　المتلاحمۃ　جو چمڑے کو پھاڑنے کے بعد اندر تک پہنچ جائے۔ (مگر ابھی گوشت کی [illegible] ہی ہو)

پھر　السمحاق اور الملطا۔ جو چمڑے اور گوشت دونوں کو چیرتا ہوا ہڈی کے اوپر والی باریک جھلی تک پہنچ جائے۔

پھر　الموضحۃ　جو چمڑے اور گوشت اور پھر اس باریک جھلی کو پار کر کے ہڈی کو نمایاں کر دے۔

پھر　الہاشمۃ　هَشَمَ يَهْشِمُ هَشْمًا کے معنی توڑنے کے ہیں، یہ اس زخم کا نام ہے جو ساری مذکورہ منزلیں طے کرتا ہوا ہڈی تک پہنچ کر اس میں سے بھی کسی قدر توڑ ڈالے، (مگر ابھی اس میں سے کرچیں چھوٹنے نہ لگی ہوں)

پھر　المُنَقِّلۃ اور المنقولۃ۔ جو ہاشمہ سے آگے بڑھ کر ہڈی کی کرچیں بھی الگ کر دے۔

پھر　المأمومۃ　یہ اُمٌّ سے ہے بمعنی جڑ اور تہہ، یعنی وہ زخم جو تہ تک پہنچ جائے اور رام الدماغ یعنی بھیجا اور گودا بھی باہر کر دے۔

یہ ترتیب ان زخموں کی ہوتی جو سر، یا جسم کے دیگر اعضا میں ہوں، اور جو زخم پیٹ میں ہوں

اس کی ابتدائی کیفیات کے نام تو اسی اوپر والے نقشے کے مطابق ہیں لیکن پیٹ کا زخم جب زیادہ گہرا ہو جاتے تو اس کا نام الجائفة ہوتا ہے۔

یہ تمام وہ نام ہیں جو فقہ کی کتابوں میں صرف اس غرض سے لکھے گئے ہیں کہ عدالتی طور پر کس زخم پر کیا دِیَة یا جرمانہ کیا جائے[۱۷۰]

تا بحدِ امکان اوپریشن سے اجتناب اور اسکی متبادل حیرت انگیز تدبیریں

جس عہد کی سرجری پر ہم اس وقت گفتگو کر رہے ہیں اس وقت بھی آج کی طرح بلکہ اس سے کچھ بڑھ کر اس بات کی کوشش ہوتی تھی کہ جہاں تک ہو سکے اوپریشن نہ کیا جائے اور دواؤں وغیرہ سے اور دیگر تدابیر ہی سے اگر ممکن ہو تو کام نکال لیا جائے اس لیے کہ یہ بہر حال ایک خطرناک اقدام ہوتا ہے۔ اور کمال یہ ہے کہ آج ڈاکٹروں کے پاس ایسی تدبیریں بہت کم ہیں جو اوپریشن کی قائم مقامی کر سکیں۔ اُس عہد کے اطباء کے سرجری کے واقعات تاریخوں میں بہت کم ملنے کی ایک بنیادی وجہ یہ بھی ہے کہ وہ اوپریشن کو اپنی ہتک اور مرض کی تشخیص اور دواؤں کی تجویز کے سلسلے میں اپنی ناواقفیت کا اعلان تصور کرتے تھے، اور عموماً وہ کوئی نہ کوئی ایسی تدبیر ڈھونڈھ ہی لیتے تھے کہ مریض بغیر کسی بڑے اوپریشن کے صحتیاب ہو جائے۔ ذیل میں ہم چند واقعات اسی قسم کے لکھتے ہیں کہ کن کن طریقوں سے وہ اوپریشن سے گریز کر کے خطرناک سے خطرناک بیماریوں پر دوا اور تدبیر ہی سے قابو پا لیتے تھے:

اِبن اَبی اُصَیبُعَہ نے لکھا ہے کہ عباسی خلیفہ ناصر لدین اللہ احمد بن حسن (خلافت عباسیہ کا ۳۴ واں حکمران ۵۷۵ھ سے ۶۲۲ھ تک: ۱۱۸۰ء تا ۱۲۲۵ء) کے مثانہ میں پتھری ہو گئی جو غیر معمولی طور پر بڑی تھی اور اس سے تکلیف بڑی شدید تھی مرض طویل بھی بہت ہو گیا تھا اور

---

[۱۷۰] دیکھئے ابن حزم، المحلی ج ۱۰ ص ۴۴۳ تا ص ۴۶۱ (قاہرہ ۱۳۵۲ھ)

تمام اطباء اور سرجن اوپریشن تجویز کر چکے تھے بلکہ ایک ماہر سرجن ابن عُکاشہ کو اوپریشن کے لیے بلا بھی لیا گیا تھا، ابن عُکاشہ نے غور سے دیکھنے کے بعد کہا کہ میں اس سلسلے میں کچھ اور ماہر اطباء سے مشورہ کرنا چاہتا ہوں بالخصوص اپنے استاد اور بزرگ ابو نصر مسیحی سے مشورہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں چنانچہ ان کو طلب کیا گیا انھوں نے دیکھا اور کچھ دوائیں دیں اور عضو علیل پر ادہان مُلیّنہ استعمال کیے اور کہا کہ ہم کوشش کریں گے۔ اگر بغیر اوپریشن کے ہی پتھری نکل آئے تو زیادہ اچھا ہے ورنہ آخر بدرجۂ مجبوری اوپریشن کریں گے۔ چنانچہ دو ہی روز علاج چلا تھا کہ تیسرے دن کی شب میں پتھری باہر آگئی جس کا وزن ایک بیان کے مطابق سات مثقال اور ایک بیان کے مطابق پانچ مثقال تھا اور ایک بیان یہ ہے کہ وہ زیتون کی بڑی سے بڑی گٹھلی کے برابر تھی —— بہر حال خلیفہ شفایاب ہو گیا اور بہت تیزی سے صحت بحال ہوتی چلی گئی[۱]

اگر پہلے بیان کے مطابق اس کا وزن سات مثقال تسلیم کیا جائے تو ہمارے اعشاری نظام کے مطابق یہ وزن تقریباً تین سو پندرہ گرام ہوتا ہے اور ابن ابی اصیبعہ کے انداز بیان سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بغیر توڑے نکالی گئی تھی۔ اب خدا جانے کیا صورت پیش آئی اور کس طرح اتنی بڑی پتھری کا باہر آجانا ممکن ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(۲) "حلب" میں ابن بُطلان (مختار بن حسن بن عبدون ابن بُطلان مسیحی وفات ۴۵۸ھ/۱۰۶۶ء) کے پاس ایک حلق کے اوپریشن کا کیس آیا جو بالکل گلو گرفتہ تھا، آواز اس کی بالکل بند ہو چکی تھی، اس نے اس کا معائنہ کیا تو دیکھا کہ آواز بالکل ضائع ہو چکی ہے اس نے اس کا پیشہ اور کام پوچھا تو پتہ چلا کہ وہ مزدور ہے مٹی ڈھول کا کام کرتا ہے، ابن بطلان نے اسکو دو سو گرام بہت تیز قسم کا سرکہ پلایا چند لمحے کے بعد مریض نے بہت بھاری قے کی اور اس میں سرکہ کے ساتھ کافی مقدار میں ریت مٹی نکلی اور حلق غبار سے

---

[۱] ابن ابی اُصیبعہ، عیون الانباء ص ۴۴۴ (بیروت ۱۹۶۵ء)

ان کی ابتدائی کیفیات کے نام تو اسی اوپر والے نقشے کے مطابق ہیں لیکن پیٹ کا زخم جب
ہو جائے تو اس کا نام الجائفۃ ہوتا ہے۔

یہ تمام وہ نام ہیں جو فقہ کی کتابوں میں صرف اس غرض سے لکھے گئے ہیں کہ عدالتی طور
پر کیا دیۃ یا جرمانہ کیا جا سکے۔[۱۷]

تا بحدِ امکان اوپریشن سے اجتناب اور اسکی متبادل حیرت انگیز تدبیر

جس عہد کی سرجری پر ہم اس وقت گفتگو کر رہے ہیں اس وقت بھی آج کی طرح بلکہ اس سے بڑھ کر اس بات کی کوشش ہوتی تھی کہ جہاں تک ہو سکے اوپریشن نہ کیا جائے اور دواؤں اور دیگر تدابیر ہی سے اگر ممکن ہو تو کام نکال لیا جائے اس لیے کہ یہ بہر حال ایک خطرناک امر ہے۔ اور کمال یہ ہے کہ آج ڈاکٹروں کے پاس ایسی تدبیریں بہت کم ہیں جو اوپریشن کی قائم مقام ہو سکیں۔ اُس عہد کے اطباء کے سرجری کے واقعات تاریخوں میں بہت کم ملنے کی ایک بنیادی وجہ یہ ہے کہ وہ اوپریشن کو اپنی ہتک اور مرض کی تشخیص اور دواؤں کی تجویز کے سلسلے میں اپنی ناداری کا اعلان تصور کرتے تھے؛ اور عموماً وہ کوئی نہ کوئی ایسی تدبیر ڈھونڈھ ہی لیتے تھے کہ مریض بغیر کسی اوپریشن کے صحتیاب ہو جاتے۔ ذیل میں ہم چند واقعات اسی قسم کے لکھتے ہیں کہ کن کن طریقوں سے وہ اوپریشن سے گریز کر کے خطرناک سے خطرناک بیماریوں پر دوا اور تدبیر ہی سے قابو پالیتے تھے:

ابن ابی اُصیبعہ نے لکھا ہے کہ عباسی خلیفہ ناصر لدین اللہ احمد بن حسن (خلافت عباسیہ کا ۳۴واں حکمراں ۵۷۵ھ سے ۶۲۲ھ تک: ۱۱۸۰ء تا ۱۲۲۵ء) کے مثانہ میں پتھری جو غیر معمولی طور پر بڑی تھی اور اس سے تکلیف بڑی شدید تھی مرض طویل بھی بہت ہو گیا تھا

---

[۱۷] دیکھئے ابن حزم، المحلیٰ ج ۱۰ ص ۴۳۴، ۴۶۱ (قاہرہ ۱۳۵۲ھ)

تمام اطباء اور سرجن اوپریشن تجویز کر چکے تھے بلکہ ایک ماہر سرجن ابن عُکاشہ کو اوپریشن کے لیے بلا بھی لیا گیا تھا، ابن عُکاشہ نے غور سے دیکھنے کے بعد کہا کہ میں اس سلسلے میں کچھ اور ماہر اطباء سے مشورہ کرنا چاہتا ہوں بالخصوص اپنے استاد اور بزرگ ابونصر مسیحی سے مشورہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں چنانچہ ان کو طلب کیا گیا انھوں نے دیکھا اور کچھ دوائیں دیں اور عضو علیل پر ادہان مُلیّنہ استعمال کیے اور کہا کہ ہم کوشش کریں گے۔ اگر بغیر اوپریشن کے ہی پتھری نکل آئے تو زیادہ اچھا ہے ورنہ آخر بدرجہ مجبوری اوپریشن کریں گے۔ چنانچہ دو ہی روز علاج چلا تھا کہ تیسرے دن کی شب میں پتھری باہر آگئی جس کا وزن ایک بیان کے مطابق سات مثقال اور ایک بیان کے مطابق پانچ مثقال تھا اور ایک بیان یہ ہے کہ وہ زیتون کی بڑی سے بڑی گٹھلی کے برابر تھی ــــ بہرحال خلیفہ شفایاب ہوگیا اور بہت تیزی سے صحت بحال ہوتی چلی گئی[۱]

اگر پہلے بیان کے مطابق اس کا وزن سات مثقال تسلیم کیا جائے تو ہمارے اعشاری نظام کے مطابق یہ وزن تقریباً تین سو پندرہ گرام ہوتا ہے اور ابن ابی اصیبعہ کے انداز بیان سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بغیر توڑے نکالی گئی تھی۔ اب خدا جانے کیا صورت پیش آئی اور کس طرح اتنی بڑی پتھری کا باہر آجانا ممکن ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(۲) "حلب" میں ابن بُطلان (مختار بن حسن بن عبدون ابن بُطلان مسیحی وفات ۴۵۸ھ ۱۰۶۶ء) کے پاس ایک حلق کے اوپریشن کا کیس آیا جو بالکل گلو گرفتہ تھا، آواز اس کی بالکل بند ہو چکی تھی، اس نے اس کا معائنہ کیا تو دیکھا کہ آواز بالکل ضائع ہو چکی ہے ان سے اس کا پیشہ اور کام پوچھا تو پتہ چلا کہ وہ مزدور ہے مٹی ڈھول کا کام کرتا ہے، ابن بطلان نے اسکو دو سو گرام بہت تیز قسم کا سرکہ پلایا چند لمحے کے بعد مریض نے بہت بھاری قے کی اور اس میں سرکہ کے ساتھ کافی مقدار میں ریت مٹی نکلی اور حلق غبار سے

---

[۱] ابن ابی اُصیبعہ، عیون الانباء صد ۴۰۴ (بیروت ۱۹۶۵ء)

"قد ذکر فیه المصنف ما یحتاج الیه الجراحی بحیث لا یحتاج الی غیره"، یعنی مصنف نے اس کتاب میں وہ تمام چیزیں، تمام معلومات جمع کر دی ہیں جن کی ایک سرجن کو ضرورت پڑتی ہے، ایسے جامع طریقے پر کہ اس کے بعد اسے کسی اور کتاب کی حاجت باقی نہیں رہتی [۱۲۵]

(۸) "مقالة فی عمل الید" یہ زہراوی کی تصنیف ہے، خیر الدین زرکلی نے الاعلام میں اس کا ذکر زہراوی کی تصانیف میں کیا ہے اور اس کے چھپ جانے کا اشارہ دیا ہے [۱۲۶]۔ اسی طرح اور بھی بعض لوگوں نے اس کا ذکر کیا ہے مگر مقالہ نگار کے خیال میں یہ زہراوی کی "التصریف لمن عجز عن التالیف" ہی کا ایک حصہ ہے جو سرجری کے مباحث پر مشتمل ہے اور میرے خیال میں یوسف الیان سرکیس نے معجم المطبوعات العربیه میں جو "کتاب الجراحة"، لابی القاسم کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ محمد بن زکریا رازی کے مجموعۂ رسائل میں یہ لندن سے ۱۷۷۸ء میں چھپ چکی ہے [۱۲۷] یہ بھی یہی التصریف کا ایک مقالہ ہے جس کا ذکر ابھی نمبر ۱ میں آچکا ہے اور تفصیلی تعارف مقالہ کے اخیر میں آرہا ہے۔

(۹) "منہاج البیان" حاجی خلیفہ نے علم الجراحہ کا تعارف کراتے ہوئے اس کی چند بہت عمدہ کتابوں میں اس کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ "فی کتاب منهاج البیان مافیه کفایة فی هذا الباب" یعنی سرجری کے سلسلے میں یہ کتاب بہت کافی ہے۔ اس کتاب کا ذکر مجھے اور کہیں نہیں ملا۔ حاجی خلیفہ نے بھی بس اسی قدر تعارف پر اکتفا کیا ہے [۱۲۸]

---

۱۲۵ حوالہ سابق ص ۶۸ و حاجی خلیفہ، کشف الظنون ص ۱۱۶۶ و ص ۱۱۶۹ (استنبول ۱۳۶۲ھ ۱۹۴۳ء)

۱۲۶ الزرکلی، الاعلام ج ۲ ص ۳۵۵ (طبع ثالث)

۱۲۷ سرکیس، معجم المطبوعات العربیه والمعربة ص ۳۴۱ (مصر ۱۳۴۶ھ ۱۹۲۸ء)
میرے خیال میں یہ سرکیس کو مغالطہ ہوا ہے اسنے ابو القاسم کو زہراوی سے الگ کوئی اور مصنف سمجھا ہے حالانکہ یہ زہراوی کی کنیت ہے۔ چنانچہ زہراوی کے اس مقالے کا ذکر اسنے خلف بن عباس کے ضمن میں ص ۹۸۳ پر علیحدہ کیا ہے جیسا کہ آپ آگے پڑھیں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

۱۲۸ حاجی خلیفہ، کشف الظنون ص ۵۸۱ و ص ۱۰۹۴

(۱۰) "مقالۃ الجراحات" اس کا بس اسی قدر ذکر کشف الظنون میں کیا گیا ہے[۱۲۹]

(۱۱) "علاج امراض العین بالحدید" یہ حنین بن اسحاق العبادی کی کتاب ہے جس میں امراض چشم کی سرجری کا بیان ہے[۱۳۰]

چند قدیم مسلم سرجن

یہاں ہم چند ان مسلم سرجنوں کا مختصر تعارف کراتے ہیں جو عہد رسول اللہ علیہ وسلم میں اور اس کے کچھ بعد تک ہوئے ہیں:

(۱) اس سلسلے میں سب سے پہلے تو خود آں حضرت پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا نام نامی (فداہ ابی وامی) ہے، اوپر کئی واقعات آپ کے اپنے دست مبارک سے بعض اصحاب کرام کو حجامت اور کئی کرنے کے آچکے ہیں۔

(۲) حضرت علی کرم اللہ وجہہ، آپ نے ایک صحابی کی کمر کا اوپریشن کیا ہے جس کا ذکر اوپر عہد رسالت کے اوپریشنوں کے ضمن میں نمبر ۶ پر آچکا ہے۔

(۳) حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، اوپر آپ کے کئی کرنا اور کئی کے طریقۂ علاج میں ایک نیا تجربہ کرنے کا ذکر آچکا ہے۔

(۴) حضرت حیّان بن ابجر کنانیؓ، عہد رسالت کے بڑے اوپریشنوں میں واقعہ نمبر ۵ میں ان کے اوپریشن کا ذکر آیا ہے۔

(۵) حضرت ابوطیبۃ مولی الانصار رضی اللہ عنہم، "سرجری عربوں کے یہاں" کے زیر عنوان حجامت کے تحت ان کا ذکر آچکا ہے۔

(جاری)

---

[۱۲۹] ایضاً ص ۱۰۹۵

[۱۳۰] اسماعیل پاشا بغدادی، ہدیۃ العارفین ج ۱ ص ۳۴۴ اس کا ذکر ابھی ص ۱۲ پر بھی آچکا ہے۔

سیرت شیخ بوعلی سینا کے بعض پہلو "القانون فی الطب" کی روشنی میں

مولانا حکیم محمد زماں حسینی صاحب (کلکتہ)

(۱)

شیخ کی عظمت مورخ شہیر اور ناقد بصیر علامہ ابن خلدون علم طب کے بیان میں فرماتے ہیں:

"وامام ھذہ الصناعۃ التی ترجمت کتبہ فیھا من الاقدمین جالینوس یقال انہ کان معاصر العیسیٰ علیہ السلام ویقال انہ مات بصقلیہ فی سبیل تغلب ومطاوعۃ اغتراب وتآلیفہ فیھا ھی الامہات التی اقتدی بھا جمیع الاطباء بعدہ وکان فی الاسلام فی ھذہ الصناعۃ ائمۃ جاؤا من وراء الغایۃ مثل الرازی والمجوسی وابن سینا ومن اھل الاندلس ایضا کثیر واشھرھم ابن زھرؒ (مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۴۶۷ مطبوعہ مطبعۃ الامیر بولاق مصر)

اس فن کا وہ پیشوا طبیب جس کی کتابیں ترجمہ کی گئی ہیں امام جالینوس ہے کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ جالینوس حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا معاصر تھا اور اس کا انتقال سسلی کے سفر تغلب میں بحالت سفر ہوا۔ امام جالینوس ہی کی تالیفات فن طب کی وہ بنیادی کتابیں تسلیم کی گئیں جن کی خوشہ چینی تمام اطباء مابعد نے بصد افتخار کی اس کے بعد عہد اسلام میں

بھی ایسے کئی مثالی طبی پیشوا پیدا ہوتے جنہوں نے فن طب میں حد کمال سے آگے بڑھ کر اپنی قیادت کا جھنڈا گاڑ دیا جن میں سر فہرست ابوبکر محمد بن زکریا رازی اور علی بن عباس مجوسی، اور ابوعلی ابن سینا بخاری اور ابن زہر اندلسی کے اسمار گرامی قابل ذکر ہیں۔

علامہ شہرزوری فرماتے ہیں کہ کچھ علمار کا کہنا ہے کہ "الحکماء اربعۃ اثنان قبل الاسلام ھما ارسطو واسکندر[۱] واثنان فی الاسلام وھما ابونصر وابوعلی" (نزہتہ الارواح جلد دوم ص۱) حکماء چار ہیں دو قبل اسلام ارسطو اور اسکندر اور دو اسلام میں ایک ابونصر فارابی اور دوسرا ابوعلی ابن سینا بخاری۔

علامہ ابن خلدون کی مذکورہ بالا عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نگاہوں میں یہ پانچوں اطبار نامدار فن طب میں نہایت ہی بلند مقام رکھتے ہیں اور ان میں امام جالینوس قبل از اسلام زمانہ کی یادگار ہیں اور باقی حضرات عہد اسلامی کی یادگار اور قابل فخر شخصیتیں ہیں۔ ابن خلدون نے اپنی عبارت میں ان اطبار کے نام جس ترتیب سے لیے ہیں اس میں ان حضرات کے زمانوں کی رعایت اس نے کی ہے جسے اصطلاح میں ترتیب زمانی کہتے ہیں ورنہ ترتیب رتبی کے لحاظ سے خود ابن خلدون کے نزدیک شیخ الرئیس بوعلی ابن سینا کا رتبہ ان سب حضرات سے فائق ہے۔ میری اس رائے کی بنیاد علامہ ابن خلدون کی وہ روش ہے جس کا بار بار مظاہرہ اپنے مقدمہ میں مختلف علمی بحثوں کے سلسلہ میں وہ کرتے ہیں اس بارے میں بطور مثال ابن خلدون کے چند اقتباسات میں پیش کرتا ہوں۔

---

[۱] اسکندر سے مراد اسکندر افرودیسی دمشقی ہے ۔ کان فی ایام ملوک الطوائف بعد الاسکندر الملک ورای جالینوس واجتمع معہ وبینہما مشاغبات ومخاصمات وکان فیلسوفا متقنا للعلوم الحکمیۃ بارعا فی العلم الطبیعی (عیون الانباء ج ا ص ۶۹)

۱۔ فصل" فی صناعۃ التولید کے زیرعنوان انسانی ولادت اور تخلیق وبناوٹ پر مختلف زاویوں سے بحث کرتے ہوئے ابن خلدون نے ابونصر فارابی اور حکماء اندلس کے ایک خاص گوشئہ فکر کی تردید کی ہے اور حکماء اندلس کی رائے کی بنائے فساد کی نشاندہی کرتے ہوئے اس موقع پر شیخ الرئیس ابن سینا کا تذکرہ کرتا ہے اور کہتا ہے " وتکلّف ابن سینا فی الرد علی ھذا الرأی (بعد اربع اسطر) واطنب فی بیان ذالک فی الرسالۃ التی سماھا رسالۃ حی بن یقظان" (مقدمہ ابن خلدون ص۳۹۲) ابونصر فارابی اور اسکے اتباع کی اس غلط رائے کی غلطی واضح کرنے کے لیے ابن سینا نے ایک مستقل رسالہ حی بن یقظان نام کا تصنیف کیا ہے۔ مگر میری رائے ہے کہ شیخ کا طریق تردید تکلف پر مبنی ہے۔ اس کے بعد شیخ کے طریق تردید کے بارے میں اپنا فیصلہ کرتا ہے اور کہتا ہے:

" وھذا الاستدلال غیر صحیح" (مقدمہ ص۳۹۲) اس موقع پر شیخ بوعلی سینا کی عظمت علمی کے اعتراف نے ابن خلدون کے قلب کو مجبور کر دیا ہے کہ وہ ابن سینا کا ذکر کرے تاکہ ابن خلدون کے طریق تردید کا وزن علمی دنیا میں محسوس کیا جائے۔

۲۔ علم التصوف کے زیرعنوان مختلف حقائق علمی کے ذکر کے بعد ایک خاص علمی گوشہ کے بارے میں ابن خلدون نے لکھا ہے " وقد اشار الیٰ ذالک ابن سینا فی الاشارات فی فصول التصوف فیھا فقال جل جلالہ الحق الخ" (مقدمہ ص۴۶۴) اس مقام پر بھی ابن خلدون نے شیخ کی رائے سے اختلاف کیا ہے مگر اس کی عظمت علمی کے پیش نظر اس کا ذکر ضروری سمجھا۔

۳۔ العلوم العقلیۃ واصنافھا۔ کے ماتحت لمبی تفصیلات کے بعد ابن خلدون نے لکھا ہے " وکان من اکابرھم فی الملۃ ابونصر فارابی وابو علی سینا بالمشرق" (مقدمہ ص۴۵۵) مگر یہ موقعہ رد قول کا نہیں ہے بلکہ تعریف کا ہے چنانچہ کہتا ہے " بلغوا الغایۃ فی ھذہ العلوم" (مقدمہ ص۴۵۵) ان علوم میں آخری

درجۂ کمال کو ان حضرات نے چھو لیا۔

۴۔ علم الهیئة کے بیان میں بطلیموس کی کتاب المجسطی کے ذکر کے ذیل میں کہتا ہے کہ "وقد اختصرہ الائمة من حکماء الاسلام کما فعله ابن سینا وادرجه فی تعالیم الشفاء" (مقدمہ ص۴۶۳) یہ الفاظ بھی موقعۂ مدح کے ہیں۔

۵۔ العلوم الهندسیة کے ذیل میں یونانیوں کی ایک کتاب "کتاب الارکان" اور اس کے ترجموں کا ذکر کرنے کے بعد ابن خلدون کہتا ہے "وقد اختصرہ الناس اختصارات کثیرة کما فعله ابن سینا فی تعالیم الشفا افرد له جزءا منها اختصه به (مقدمہ ص۴۶۱)

۶۔ العلوم العددیه کے ذیل میں لکھتا ہے "فعل ذالک ابن سینا فی کتاب الشفاء والنجات" ابن خلدون کے یہ الفاظ بھی شیخ کے بارے میں موقعہ مدح پر ہے۔

۷۔ علم المنطق کے ذیل میں مسائل منطقیہ کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے ابن خلدون کہتا ہے "کما فعله الفارابی وابن سینا ثم ابن رشد من فلاسفة اندلس ولابن سینا کتاب 'کتاب الشفاء' استوعب فیه علوم الفلسفة السبعة کلها" (مقدمہ ص۴۶۵)

۸۔ فصل فی انکار ثمرة الکیمیاء۔ ابن خلدون نے علم کیمیار کی تعریف اور اس کے وجود کے امکان اور عدم امکان پر بحث کرتے ہوئے اس بات میں اختلاف علماء اور دیگر مسائل متعلقہ کے بیان کے بعد شیخ کے مسلک کا ذکر کرتا ہے۔ "وبنی ابو علی ابن سینا علی مذهبه فی اختلافها بالنوع انکارہ هذہ الصنعة واستحالة وجودها (ص۵۲۵ مقدمہ)

۹۔ اسی فصل میں دوبارہ ذکر کرتا ہے "والذی ذهب الیه ابن سینا

وتابعہ علیہ حکماء المشرق" (مقدمہ ص۴۲۵)

العرض شیخ الرئیس ابن سینا کا علمی مقام ابن خلدون کے نزدیک ان تمام ائمہ طب و حکمت میں ممتاز و بلند ہے ———— میں اسی شہنشاہ طب و حکمت کی تعریف و تعارف کے لیے ان کی ذخائر تصانیف میں سے صرف ایک ایسی کتاب کا انتخاب کرتا ہوں جس کی علمی حکمرانی کا دائرہ پوری دنیائے طب و طبابت کو محیط ہے۔ "القانون فی الطب" یہ وہ گنجینۂ طب ہے کہ اگر شیخ کی کُل کتابیں جو علمی جواہر پاروں کی حیثیت رکھتی ہیں دنیائے طب سے ناپید ہو جائیں اور صرف القانون باقی رہ جائے تو تنہا یہی کتاب شیخ کی اس عظمت علمی کو برقرار رکھنے کے لیے ضامن و کفیل ہے۔ جو ہزار سال سے شیخ کو دنیائے طب و حکمت میں حاصل ہے اس کتاب کے مضامین و محتویات پر میں نے بارہا نظر غائر ڈالی ہے۔ ہر مطالعہ کے بعد مجھے قند مکرر کی لذت محسوس ہوئی۔ مجھے یقین ہے کہ دوسرے فضلاء روزگار کو بھی شیخ کے اس میخانۂ علم و حکمت نے کیفیت و سرور کی لذت شیریں سے بہرہ ور کیا ہے۔ جس کا اعتراف ارباب فن موقع بہ موقع کرتے رہتے ہیں......

اس وقت بہت مسرت محسوس کر رہا ہوں کہ میرے روبرو ارباب دانش کی مجلس علم و حکمت برپا ہے اور میں ...... شیخ الرئیس بو علی سینا ..... کی عظیم کتاب "القانون" کے بارے میں اپنے احساسات پیش کر رہا ہوں۔ القانون کے مطالعہ کے وقت بارہا میں نے یہ محسوس کیا کہ یہ عظیم کتاب شیخ کی سیرت و کردار کے بعض اہم پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالتی ہے...... کیوں نہ اس لحاظ سے اسکا جائزہ لیا جائے۔ قلب نے آمادگی ظاہر کی اور قلم نے اس کا ساتھ دیا نتیجہ میں ایک مختصر سا جائزہ مرتب ہو گیا۔

مجھے اپنے اس مقصد میں کس قدر اور کس درجہ کامیابی ہوئی ہے اس کا فیصلہ ارباب نظر کے سپرد ہے۔

سیرت شیخ کے بعض پہلو "القانون" کی روشنی میں

(الف) امیر المومنین حضرت علی کرم اللہ وجہٗ کا ارشاد ہے "من ترک قول لا ادری اصیبت مقاتلہ" جس نے لا ادری کہنا چھوڑ دیا وہ ہلاکتوں کے منہ میں آگیا (نہج البلاغۃ مطبوعہ لاہور ص۸۳۶) یعنی بڑے سے بڑے عالم کے لیے یہ ناممکن ہے کہ کسی بھی فن کے جملہ جزئیات کو پورے طور پر جانتا ہو تاکہ ہر مسائل کے جواب میں اسکی جانب سے معلوماتی جواب حاضر ہو، کبھی کبھی ایسی چیزیں بھی زیر بحث آتی ہیں جن کے بارے میں "اعلم العلماء" کو بھی کچھ پتہ نہیں ہوتا۔ یہ موقعہ غرور علم کو ابھارتا ہے اور ناواقفیت کے باوجود انسان بول پڑتا ہے کہ "میں جانتا ہوں" اور جاہلانہ باتیں بیان کر کے مسائل کو گمراہی میں مبتلا کر دیتا ہے لیکن شدہ شدہ جب لوگوں کو پتہ لگ جاتا ہے کہ فلاں عالم کسی مسئلہ میں لاعلمی کے باوجود بھی مظاہرہ علم کرتا ہے تو ارباب علم میں اور عوام میں بھی اسکا وقار علم چھن جاتا ہے جس سے اسکی دنیا اور آخرت دونوں برباد ہوتی ہیں اور یہی ہے اسکی ہلاکت ——— اس مقولہ کی روشنی میں کردار شیخ کا جائزہ القانون میں لیجئے تو خوشی ہوتی ہے کہ .... الشیخ الرئیس واقعی اعلم العلماء ہے جو مختلف مواقع پر اپنی لاعلمی کا اعتراف نہایت فراخدلی سے کرتا ہے۔ چند مثالیں عرض کرتا ہوں۔

سموم (زہروں) کی بحث میں ایک زہر "سورو بیون" کا نام لکھ کر شیخ کہتا ہے "لست اعرف طبع ھذا الدواء ولا علاجہ الا المشترک" میں اس زہر کی حقیقت نہیں جانتا اور نہ اس کا علاج ——— ہاں زہروں کے لیے عمومی مشترکہ جو علاج ہے وہ یہاں ممکن ہے (القانون جلد سوم ص۲۲۷)

۲۔ ایک دوسرا زہر بنام "طوبیون" اس کا نام بتا کر تحریر کرتا ہے "ھذا ایضاً لست اعرف طبعہ ولا علاجہ" (القانون جلد سوم ص۲۲۷) اس زہر کی حقیقت سے بھی میں ناواقف ہوں، اور اس کا علاج بھی نہیں جانتا۔

۳۔ حیات (سانپوں) کے اقسام کی بحث میں ایک عنوان قائم کرتا ہے فصلٌ فی القفازة والطفارة ـــــــــ اس ذیل میں کہتا ہے" اقول ان جنسا من هذه الحیات رأيتها بنواحی دهستان هی الی الحمرة وهی خبیثةٌ جدا" یعنی جس جنس کے سانپ میں نے دہستان میں دیکھے ہیں یہ سرخی مائل اور بے حد خبیث ہوتے ہیں ــ پھر کہتا ہے کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ" امغیسینا" نام کا سانپ جو منہ سے لے کر دم تک جسمانی بناوٹ میں یکساں سپاٹ ہوتا ہے وہ اسی صنف سے تعلق رکھتا ہے۔ اس سانپ کو میں نے دیکھا ضرور ہے مگر یقینی طور پر یہ فیصلہ نہیں دے سکتا کہ یہ" قفازہ" اور" طفارہ" ہی کی قسم ہے۔ ولست احقق انها هی القفازة او غیره" (القانون جلد سوم صـ۲۴۶)

۴۔ فصل فی حیة نارسطالیس۔ اس سانپ کا تعارف کرانے کے بعد کہتا ہے کہ اس سانپ کا ذکر میں نے اس مقام پر ایک علمی اندازے کی بنا پر کر دیا ہے ورنہ درحقیقت میں اس سے بالکل ناآشنا ہوں" وقد ذکرت انا هذه الحیة فی هذا الموضع تخمینا وما اعرفها ولا طبیعتها ولا جنسها بالتحقیق" (القانون جلد سوم صـ۲۴۶)

۵۔ اس فصل کے بعد ہی اور ایک سانپ" فنجینوش" کا ذکر کرتا ہے اس کے کاٹنے کے بعد کے عوارض بیان کرتا ہے مگر اس ذیل میں کہتا ہے کہ" وقولی فی هذه الحیة وانی علی التخمین اوردتها فی هذه الموضع قولی فی التی قبلها" (القانون جلد سوم صـ۲۴۶) اس سانپ کے بارے میں بھی میری بات تخمینی ہے تحقیقی نہیں ہے۔

۶۔ ایک زہریلے کیڑے کا ذکر اس عنوان سے کرتا ہے" فصلٌ فی الشبث و علاجه" اس کی تفصیلات میں بعض اطباء کا یہ خیال نقل کرتا ہے کہ اس کیڑے کی وہ قسم جو مصر میں ہوتی ہے سب قسموں سے بدتر ہے۔ اس کے بعد احساس ذمہ داری کی

بنا پر اپنی لاعلمی کی وضاحت ضروری سمجھتا ہے چنانچہ کہتا ہے " اقول انی لست اعلم هذا المصری هو المذکور فی باب الرتیلاء او غیرہ" (القانون جلد سوم ۲۶) میں اس قسم مصری سے ناواقف ہوں۔

۷۔ " فصل فی حیوانین ذکرهما بعض اهل العلم من الاطباء" یعنی ان دو زہریلے جانوروں کا بیان جن کا تذکرہ بعض ذی علم اطباء نے کیا ہے اس کے بعد تحریر فرمایا ہے " إلا انی لست بعالم بامرها " (القانون جلد سوم ۲۶) مگر میں ان کیڑوں سے ناواقف ہوں۔

۸۔ فصل فی لسع باسلیفوس اس کے تذکرے کے بعد کہتا ہے کہ :
"ولست اعلم" (القانون جلد سوم ۲۳۶)

یہ چند مثالیں نمونہ کی ہیں جو القانون جلد ثالث سے میں نے نقل کی ہیں جلد دوم اور اوّل میں بھی ایسی مثالیں موجود ہیں جنھیں خوف طوالت سے میں نے نظر انداز کر دیا ہے۔

(ب) سیرت انسانی کا ایک اہم پہلو ہے خدائے برتر کے انعامات کا اعتراف و اقرار اور انکی شان اقدس کے بارے میں اپنے عقیدۂ تقدیس و تنزیہ کا اعلان کرنا۔ نیز محسن اعظم آنحضرتؐ کی ذات گرامی اور ان کی شریعت کا احترام ـــــــ سیرت شیخ اس لحاظ سے بھی منور ہے چند مثالیں پیش کرتا ہوں۔

۱۔ "القانون" کا آغاز شیخ نے " بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" سے کرکے نہایت اعلیٰ طریقہ سے خدائے ذوالجلال کی حمد کی ہے۔ کہتا ہے " الحمد للہ حمداً یستحقه بعلو شانه وسبوغ احسانه" یعنی اللہ تعالیٰ اپنی جلالت شان اور بے پایاں کرم و احسان کے لحاظ سے جن، جن کلمات حمد و ثنا کا حقدار ہے میں اسکی بارگاہ قدس میں وہ سب کا سب پیش کرتا ہوں ـــــــ آگے کہتا ہے ـــــــ " والصلوٰة علی سیدنا محمد النبی وآله واصحابه" خداوند کریم کی

بے پناہ رحمتیں نازل ہوں ہمارے آقا محمد پر جو نبی ہیں اور اولاد پر اور ان کے تمام صحابہ کرام پر ــــ 'القانون' کے اس خطبہ نے شہادت دی .... کہ شیخ مومن اور مسلمان ہے منکر خدا نہیں ہے اور آخری رسول محمد عربی پر ایمان کامل اور ان کی ذات گرامی سے عقیدت ومحبت اور اہل بیت اور صحابۂ کرام سے تعلق رکھتا ہے۔

۲۔ شیخ اسی دیباچے کے آخر میں لکھتا ہے " فاذا تہیأ بتوفیق اللہ تعالیٰ الفراغ من ھذا الکتاب" یعنی اس کتاب سے جب بتوفیق الٰہی فرصت ہوتی... ان کلمات نے اس بات کی شہادت دی کہ شیخ اپنے معاملات میں کامیابی کو عنایات الٰہی کا مرہون سمجھتا ہے۔

۳۔ اسی خطبہ میں تحریر کرتا ہے " وان اخر اللہ تعالیٰ فی الاجل وساعد القدر انتصبت لھذا الثالث انتصابا ثانیا " خداوند تعالیٰ نے اگر حیات درازکی اور تقدیر خداوندی نے موافقت کی تو القانون پر مزید اضافہ کے لیے دوبارہ اقدام کروں گا، اس عبارت نے پتہ دیا کہ حیات وممات کو شیخ حکم الٰہی کے تابع قرار دیتا ہے اور مسئلہ تقدیر کا بھی قائل ہے خلاصۂ کلام یہ ہے کہ القانون جلد اوّل ملتا ۲ سے ماخوذ ان عبارتوں سے درج ذیل باتیں شیخ میں موجود ہیں جو ان کی سیرت کا اہم پہلو ہے۔

(۱) ایمان باللہ (۲) ایمان بالرسول (۳) اہل بیت سے تعلق (۴) صحابہ کرام سے محبت (۵) جملہ معاملات کا سرشتہ اللہ کے ہاتھوں میں سمجھنا (۶) موت وحیات کو بحکم خدا ماننا (۷) باطن تقدیر پر قانع ہونا۔

۴۔ شیخ کا یہ مومنانہ طریقہ القانون کے جزء اول کے اختتامیہ میں بھی پایا جاتا ہے چنانچہ تحریر فرماتے ہیں " ولنا خذ فی تصنیف کتابنا فی الادویۃ المفردۃ ان شاء اللہ تعالیٰ تم الکتاب الاول من کتب القانون وھو الکلیات ــــ وصلی اللہ علی سیدنا محمد النبی وآلہ" (القانون جلد اول صہ ۱۲۲ م)

شیخ نے پوری القانون کو پانچ حصوں پر تقسیم کیا ہے جس کی تعبیر وہ "الکتاب" کے لفظ سے کرتا ہے شیخ ہر کتاب کا آغاز "تسمیہ"، اور "حمد" و "نعت" اور ہر کتاب کا خاتمہ "حمد وصلوٰۃ" پر کرتا ہے ـــــ الکتاب الاول کا افتتاحیہ اور اختتامیہ میں نے ابھی نقل کیا اب الکتاب الثانی کا افتتاحیہ ملاحظہ ہو۔ تحریر کرتا ہے" بسم اللہ الرحمن الرحیم ۔۔۔ الحمد للہ و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ وبعد حمد اللہ والثناء علیہ والصلوٰۃ علی انبیائہ فان ھذا الکتاب ھو ثانی الکتب اللتی الخ (القانون جلد اوّل صہ ۲۲۲) ـــــ اس کا اختتامیہ یوں تحریر کرتا ہے" تم الکتاب الثانی والحمد للہ رب العٰلمین وصلی اللہ علی سیدنا محمد النبی وآلہ (القانون جلد اوّل صہ ۴) ـــــ اور الکتاب الثالث کا آغاز اس طرح کرتا ہے الحمد للہ وسلام علی عبادہ والصلوٰۃ علی انبیائہ (القانون جلد دوم صہ ۲)

تنبیہ : اس الکتاب الثالث کا اختتامیہ مطبوعہ نسخے میں نہیں ہے ممکن ہے ناسخین کی غلطی سے یہ ٹکڑا خطی نسخے میں نقل ہونے سے رہ گیا ہو اور بلا اختتامیہ کتاب ثالث طبع ہو گئی ہو۔

قرینہ یہی ہے کہ شیخ نے اور حصوں کے طریقے پر اس حصّے کا بھی اختتامیہ تحریر کیا ہوگا۔ واللہ علم۔ اب آپ الکتاب الرابع کا افتتاحیہ ملاحظہ فرمائیے۔ شیخ تحریر فرماتے ہیں ...... الحمد للہ وسلامٌ علی عبادہ المومنین (القانون جلد سوم صہ ۲) پھر اس حصّہ کا اختتامیہ یوں تحریر فرماتے ہیں" تم الکتاب الرابع من کتاب القانون والحمد للہ رب العٰلمین وصلی اللہ علی سیدنا محمد النبی وآلہ وسلم (القانون جلد سوم صہ ۳۰۹)

الکتاب الخامس میں افتتاحیہ نہیں ہے اور اختتامیہ سے بھی یہ خالی ہے قرینہ

یہی ہے کہ ناقلین کے سہو قلم کا یہ نتیجہ ہے۔

شیخ کا یہ وطیرۂ دائمی اس کے حسن ایمان باللہ اور محبت رسول خدا کی کھلی ہوئی مضبوط نشانی ہے۔

۵۔ القانون جلد اول صفحہ دس[۱] پر انسان کی تخلیق و بناوٹ کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں "اعلم ان الخالق جل جلالہٗ یعنی کائنات ارضی و سماوی کے بنانے والے جن کی عظمت جلالی کے کیا کہنے! اسی طرح صفحہ سولہ[۲] پر لکھتے ہیں" فتبارک[۱] اللہ احسن الخالقین .... واحکم[۲] الحاکمین" اور صفحہ ۱۸ پر دوران خون کی نوعیت بیان کرتے وقت خدائے قدیر کی تعریف کرتا ہے اور تحریر کرتا ہے" بتقدیر[۳] العزیز العلیم".... اس طرح سے انسانی تخلیق و بناوٹ میں قدرت الٰہی کی کرشمہ سازیاں بیان کرتے کرتے بے ساختہ شیخ کی زبان پر ان کلمات کا جاری ہونا یہ علامت ہے اس بات کی کہ شیخ جیسے مرد مومن میں معرفت الٰہی کی چاشنی موجود ہے۔

ادویہ مفردہ کے بیان میں ایک دوا بنام "خالین و نیون" کی بحث کے ذیل میں شیخ نے تحریر کیا ہے کہ چمگادڑ کا بچہ جب اندھا ہو جاتا ہے تب اس کی ماں اس دوا کو اس بچے کے قریب رکھ دیتی ہے جس کی تاثیر سے اس بچے کی بینائی لوٹ آتی ہے اس موقع پر شیخ رب قدیر کی شان ربوبیت کا اعتراف جس کی وارفتگی اور والہانہ انداز میں کرتا ہے اس سے اسکی ایمانی قوت کا اندازہ ہوتا ہے۔ تحریر فرماتے ہیں "فسبحان من اعطیٰ کل شیء خلقہٗ ثم ھدیٰ" (القانون جلد اول ص۲۶۳)

---

[۱] [۲] ۔ یہ سب الفاظ قرآنی ہیں

[۳] یہ الفاظ قرآنی ہیں پارہ تئیس رکوع دو" تقدیر العزیز العلیم"

[۴] اعطیٰ کل شیء خلقہ ثم ھدیٰ پارہ سولہ رکوع گیارہ)

ج :- القانون خالص طب کی فنی کتاب ہے اسلامی تعلیمات یا طب نبوی کی کتاب نہیں ہے۔ مگر شیخ کے سینے میں چونکہ قلب مومن دھڑک رہا ہے اس لیے خالص طبی مسائل کے بیان میں بھی اس کے قلب میں شریعت مصطفوی کی عظمت اور سنت نبوی کی اہمیت کا خیال آ، آجاتا ہے اس کے لیے چند مثالیں حاضر ہیں۔

۱۔ الفصل التاسع فی النوم والیقظة کے ذیل میں سونے جاگنے کی طبی بحثیں کرتے کرتے جب یہ ٹکڑا زیر بیان آیا ہے کہ سونے کا آغاز کس کروٹ سے کرنا چاہیئے؟ بس اس مقام پر شیخ نے خالص طبی طریقہ بیان کرتے ہوئے طب نبوی اور شرعی کا بھی ذکر فرمایا ہے جو عین طب فلسفی کے مطابق ہے فرماتے ہیں کہ واما افضل هیأة النوم فان یبتدی علی الیمین ثم ینقلب علی الیسار ..... طبًا و شرعًا۔ (القانون جلد اول ص۱۷۳) سونے کا آغاز پہلے داہنی کروٹ سے کرنا چاہیئے پھر تھوڑی دیر بعد بائیں پہلو پر سو جاتے یہی افضل طریقہ ہے طبی اعتبار سے اور شرعی لحاظ سے بھی۔

۲۔ نومولود بچے کی رضاعت پر شیخ نے القانون میں طبی بحث کی ہے اس ذیل میں دودھ پلانے والی عورت میں جن صفات کا ہونا ضروری ہے ان کا تذکرہ کیا ہے یہ اوصاف کچھ تو بدن اور صحت سے متعلق ہیں اور کچھ اخلاقی ہیں اس موقع پر فرماتے ہیں "واما فی اخلاقها فان تکون حسنة الاخلاق محمودتها بطیئة عن الانفعالات النفسانیة الردیئة من الغضب والغم والجبن وغیر ذالك فان جمیع ذالك یفسد المزاج وربما اعدی بالرضاع۔" یعنی دودھ پلانے والی عورت اخلاق کی اچھی ہو، جھٹ پٹ غصہ اور غم اور بزدلی وغیرہ کا شکار نہ ہو جاتی ہو۔ اس لیے کہ یہ تمام اخلاقی کمزوریاں مزاجِ انسانی کو بھی متاثر کرتی ہیں اور دودھ کے ذریعہ بچے میں منتقل ہو جاتی ہیں...... اس کے اوپر شیخ اضافہ کرتا ہے" ولهذا نهی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

عن استطار المجنونۃ " (القانون جلد اوّل صہ ۱۵۲) اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
نے مجنونہ سے دودھ پلوانے کو منع فرمایا ہے، کس خوبصورتی سے شیخ نے آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کا ذکر پاک اس موقع پر کیا ہے۔

۳۔ "الفصل العاشرون فی الفصد" اس عنوان کے ذیل میں شیخ مختلف مسائل بیان کرتے کرتے اس چیز کا ذکر چھیڑتا ہے کہ حجاب حاجز اور جگر کے پرانے درد کے ازالے میں داہنی ہتھیلی کی پشت کی جانب سے انگوٹھے اور شہادت کی انگلی کی بیچ کی شریان کا فصد انتہائی مفید ہے۔ پھر بتاتا ہے کہ اس فصد کا علم جالینوس کو خواب میں ہوا تھا اس پر شیخ اضافہ کرتا ہے کہ — رویاء صادقہ (سچے خواب) اجزاء علوم نبوت کا ایک جزء رہتے ہیں لہذا جالینوس کا یہ سچا خواب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی روشنی میں بھی صحیح ہے چنانچہ شیخ تحریر فرماتے ہیں " واما الشریان الذی یفصد من الید الیمنیٰ فھو الذی علی ظھر الکف ما بین السبابۃ والابھام وھو عجیب النفع من اوجاع الکبد والحجاب المزمنۃ وقد رای جالینوس ھذا فی الرویاء — اذ الرویا الصادقۃ جزء من اجزاء النبوت کان آمراً امرہ بہ لوجع کان فی کبدہ فعل فعوفی " (القانون جلد اول صہ ۲۰۹) شیخ کا یہ دلچسپ طریق بیان بھی حُبّ نبوی کی نشاندہی کرتا ہے۔

(جاری)

دعائے صحت

محترمہ قبلہ حضرت مفتی صاحب پچھلے دو ہفتوں سے شدید نزلہ اور بخار میں مبتلا ہیں جنکی وجہ سے موصوف کو بہت نقاہت ہوگئی ہے فالج اور لقوے کے مرض میں ہلکا ہلکا افاقہ ہونا شروع ہوتا ہے تو یہ درمیان کی متفرق تکالیفیں اوس میں رکاوٹ ڈالتی ہیں۔ آپ پرخلوص احباب حضرت مفتی صاحب سے استدعا ہے خصوصی اوقات میں حضرت کے لیے دعائے صحت فرمائیں۔ آپ لوگوں کے خطوط حضرت کی مزاج پرسی کے لیے برابر موصول ہوتے ہیں قبلہ حضرت مفتی صاحب اون خطوط کے جوابات میں آپ کا شکریہ فرماتے ہیں اس دوران بہت سے دوستوں کو جوابات نہیں گئے اس کے لیے معذرت۔ منیجر ندوۃ المصنفین دہلی

عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں

محرکات، مسائل اور مقاصد

(۳)

از جناب ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی، استاد شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ابتدائی مہموں کے سلسلے کی آخری اور غالباً اہم ترین مہم نخلہ کی تھی جو حضرت عبداللہ بن جحش ...ن رباب الاسدی کی قیادت میں مکہ کے بالکل قریب واقع مقام نخلہ (۹۲) کو بھیجی گئی تھی۔ ابن اسحاق ...دوران کے جامع کا بیان ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ سفوان یا بدر اولیٰ سے ...اپنی واپسی پر رجب میں آٹھ مہاجرین پر مشتمل یہ مہم روانہ فرمائی تھی۔ آپ نے حضرت عبداللہ بن جحش ...کو ایک ہدایت نامہ (کتاب) عطا فرما کر حکم دیا تھا کہ دو دن کے سفر کے بعد اسے کھول کر ...دیکھیں اور اس میں تحریر شدہ حکم پر عمل کریں اور اگر ان کے ساتھیوں میں سے کوئی نہ چلنا چاہے ...تو اس کو مجبور نہ کریں۔ ان آٹھ مہاجرین کے نام یہ تھے: حضرت ابو حذیفہ بن عتبہ اموی، ...عبداللہ بن جحش اسدی (حلیف بنو امیہ) عکاشہ بن محصن اسدی (حلیف بنو امیہ) سعد بن ...ابی وقاص زہری، عامر بن ربیعہ عنزی (حلیف بنو عدی)، عتبہ بن غزوان مازنی (حلیف ...بنو زہرہ)، خالد بن بکیر لیثی (حلیف بنو سعد) اور سہیل بن بیضا حارثی۔ دو دن ...کے سفر کے بعد جب حضرت عبداللہ بن جحش نے نامۂ مبارک کھولا تو اس میں تحریر تھا:

"اذا نظرت فی کتابی ھذا فامض حتی تنزل نخلۃ بین مکۃ والطائف فترصد بھا قریشا وتعلم لنا من اخبارھم (جب تم میرا یہ خط پڑھو تو چلتے رہو یہاں تک مکہ اور طائف کے درمیان واقع نخلہ میں قیام کرو اور وہاں قریش پر کڑی نظر رکھو اور ہمارے لیے ان کی خبریں معلوم کرو) خط کا مضمون پڑھ کر انھوں نے آمنا وصدقنا کہا اور اپنے ساتھیوں سے کہا کہ" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو نخلہ جاکر قریش پر نظر رکھنے اور ان کی خبریں معلوم کرنے کا حکم دیا ہے۔ آپؐ نے مجھ کو تم میں سے کسی کو مجبور کرنے سے منع کیا ہے۔ اگر کسی کو شہادت کی تمنا ہے تو وہ آگے چلے اور جس کو نہ ہو وہ واپس چلا جائے۔ جہاں تک میرا تعلق ہے، میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر عمل کروں گا" چنانچہ وہ روانہ ہوگئے اور ان کے تمام اصحاب نے ان کا ساتھ دیا اور کسی نے بھی پیچھے نہ رہنا پسند کیا۔ وہ حجاز کے راستے سفر کرتے رہے یہاں تک کہ جب وہ فرع کا علاقہ بالائی واقع ایک کان (معدن) پر پہنچے، جسکو بحران[۹۳] کہا جاتا تھا تو سعد اور عتبہ کا اونٹ گم ہوگیا جس پر وہ آگے پیچھے بیٹھتے تھے۔ چنانچہ وہ اس کی تلاش میں پیچھے رہ گئے جب کہ حضرت عبداللہ اور ان کے بقیہ ساتھی نخلہ جا پہنچے۔ ایک قریشی کارواں جو سوکھی کھجوریں (زبیب)، کھالیں (ادم) اور کچھ دوسرا سامان تجارت (تجارۃ من تجارۃ قریش) لے کر جارہا تھا، ان کے پاس سے گزرا۔ اس میں عمرو بن حضرمی، عثمان بن عبداللہ بن مغیرہ مخزومی اور اس کا بھائی نوفل مخزومی اور ہشام بن مغیرہ مخزومی کا مولی حکم بن کیسان شامل تھے۔ جب کارواں والوں نے مسلمانوں کو دیکھا تو خوفزدہ ہوگئے کیونکہ وہ ان کے قریب ہی خیمہ زن ہوتے تھے۔ عکاشہ نے جنھوں نے اپنا سر گھٹا لیا تھا ان کے سامنے آگئے اور ان کو دیکھ کر اطمینان ہوگیا کہ "وہ عمرہ کرنے والے ہیں اور ان سے خوف کی کوئی ضرورت نہیں" مسلمانوں نے آپس میں مشورہ کیا کیونکہ یہ رجب کا آخری دن تھا اور آپس میں کہا کہ" اگر تم ان کو آج کی رات چھوڑتے ہو تو یہ حرم مکہ میں داخل ہو جائیں گے اور تم سے بچ نکلیں گے اور اگر تم ان کو قتل کرتے ہو تو تم ایسا ماہ مقدس

میں کروگے۔" چنانچہ وہ ان پر حملہ کرنے سے گریزاں و ترساں تھے۔ پھر انھوں نے ایک دوسرے کو بہت دلائی اور آخر کار فیصلہ کرلیا کہ ان میں جتنوں کو قتل کرنا ممکن ہو ان کو مار ڈالا جائے اور ان کے مال پر قبضہ کرلیا جائے۔ واقد بن عبداللہ تمیمی نے عمرو بن حضرمی پر ایک تیر چلایا اور اس کو مار ڈالا۔ عثمان بن عبداللہ مخزومی اور حکم بن کیسان نے اپنے کو حوالہ کردیا۔ اور نوفل بچ کر نکل گیا۔ حضرت عبداللہ اور ان کے اصحاب نے کارواں اور دونوں قیدیوں پر قبضہ کرلیا اور ان کو لے کر مدینہ پہنچے۔ عبداللہ کے ایک خاندان والے کا بیان ہے کہ اول اللہ کر نے کہا تھا کہ" مال غنیمت میں سے خمس رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا حصّہ ہے" (یہ فیصلہ مال غنیمت میں خمس کا حکم خداوندی کے نازل ہونے سے پہلے کیا گیا تھا) بہر حال انھوں نے خمس الگ کرکے باقی مال اپنے تمام اصحاب میں تقسیم کردیا۔

جب یہ لوگ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے تو آپ نے فرمایا کہ" میں نے تم کو ماہ مقدس میں لڑنے کا حکم نہیں دیا تھا" اور آپ نے کارواں اور دونوں قیدیوں کا معاملہ معطل رکھا اور ان میں سے کچھ بھی قبول کرنے سے انکار کردیا۔ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا تو اصحاب سریہ کے ہاتھوں کے طوطے اُڑ گئے اور ان کو اپنی ہلاکت نظر آنے لگی۔ ان کے مسلمان بھائیوں نے ان کو ان کے فعل پر لعن طعن شروع کردیا۔ اور قریش نے کہا: " محمدؐ اور ان کے اصحاب نے ماہ مقدس کی بے حرمتی کی ہے، اس میں خوں ریزی کی، مال لوٹا اور قیدی بنائے"۔ مکہ میں موجود مسلمانوں نے اس کی تردید کی اور جواباً کہا کہ انھوں نے یہ سب کچھ شعبان میں کیا ہے۔ یہودیوں نے اس واقعہ سے فال نکالی (جس کا مفہوم و مطلب یہ تھا کہ مسلمانوں اور مکہ والوں کے درمیان اس واقعہ کی بنا پر جنگ چھڑنے والی ہے) لیکن خدا نے اس (فال) کو ان پر ہی اُلٹ دیا اور ان کے حق میں نہ رہنے دیا۔ اور جب اس معاملہ پر بہت گفتگو ہونے لگی تو خدا نے اپنے رسول پر نازل فرمایا:

یسئلونك عن الشھر الحرام قتال فیہ، قل قتالٌ فیہ کبیر، وصدٌّ عن سبیل اللہ وکفرٌ بہ والمسجد الحرام واخراج اھلہ منہ اکبر عند اللہ، والفتنۃ اکبر من القتل، ولا یزالون یقاتلونکم حتی یردوکم من دینکم ان استطاعوا ...... (۲: ۲۱۷)

ترجمہ: تجھ سے پوچھتے ہیں حرام کے مہینے کو اس میں لڑائی کرنے، تو کہہ لڑائی اس میں بڑا گناہ ہے، اور روکنا اللہ کی راہ سے اور اس کو نہ ماننا اور مسجد حرام سے روکنا اور نکال دینا اس کے لوگوں کو وہاں سے اس سے زیادہ گناہ ہے اللہ کے ہاں اور دین سے بچلانا مار ڈالنے سے زیادہ۔ اور وہ تو لگے ہی رہتے ہیں تم سے لڑنے کو یہاں تک کہ تم کو پھیر دیں تمہارے دین سے اگر مقدور پاویں ...... (ترجمہ از شاہ عبدالقادر دہلوی)

جب اس معاملہ کے بارے میں قرآن نازل ہوا اور خدا نے مسلمانوں کی تشویش دور کر دی تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کارواں اور قیدیوں پر قبضہ کر لیا۔ قریش نے آپ کے پاس عثمان اور حکم کو رہا کرانے کے لیے بھیجا لیکن آپ نے فرمایا کہ "ہم ان کو اس وقت تک رہا نہ کریں گے جب تک ہمارے دونوں ساتھی واپس نہیں آجاتے (آپ کی مراد حضرت سعد اور عتبہ سے تھی) اگر تم ان کو مار ڈالو گے تو ہم تمہارے ساتھیوں کو قتل کر دیں گے۔" لیکن جب حضرت سعد اور عتبہ واپس آگئے تو آپ نے ان دونوں قیدیوں کو زرفدیہ لے کر رہا کر دیا۔ جہاں تک حکم کا تعلق ہے وہ اچھے مسلمان بنے اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مقیم رہے یہاں تک کہ بئر معونہ میں شہید ہوئے۔ عثمان البتہ مکہ چلا گیا جہاں وہ کافر کی حیثیت سے مرا۔ قرآن کے نازل ہونے پر جب حضرت عبداللہ کی تشویش دور ہو گئی تو ان کو اجر و ثواب کی فکر دامن گیر ہوئی۔ اور انھوں نے پوچھا: "کیا ہمارے اس کارنامے کو جہاد مانا جائے گا اور ہم کو مجاہدین کا اجر ملے گا؟"

اس پر خدا نے یہ نازل فرمایا: ان الذین اٰمنوا والذین ھاجروا وجاھدوا فی سبیل اللّٰہ اولٰئک یرجون رحمۃ اللّٰہ واللّٰہ غفور رحیم - ۲ - ۲۱۸
(ترجمہ: جو لوگ ایمان لائے اور جنھوں نے ہجرت کی اور لڑے اللہ کی راہ میں، وہ امیدوار ہیں اللہ کی مہر کے اور اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔) (ترجمہ شاہ عبدالقادر دہلوی)
اس طرح اللہ نے ان کی سب سے بڑی آرزو پوری کردی۔

حضرت عبداللہ کے ایک خاندان والے کا کہنا ہے کہ خدا نے مال غنیمت کے چار حصے مجاہدین کے لیے اور خمس خدا اور اس کے رسول کے لیے مقرر فرمادیئے۔ یہ فیصلہ خداوندی اس کاروان قریش کے مال غنیمت کے بارے میں حضرت عبداللہ کے فیصلہ کے مطابق تھا۔ حضرت ابوبکر نے حضرت عبداللہ کے سریے کے بارے میں کچھ اشعار کہے تھے اور بعض راویوں کا خیال ہے کہ یہ اشعار خود امیر سریۂ نخلہ نے کہے تھے۔ (ان اشعار کا مفہوم قرآنی آیت ۲: ۲۱۷ کے مطابق ہے۔ صرف اضافہ یہ ہے کہ ابن حضرمی کے قتل اور واقد کے ہاتھوں جنگ کے شعلے بھڑکائے جانے اور عثمان مخزومی کے مسلمانوں کے قبضہ میں ہونے کی طرف اشارے کیے گئے ہیں۔) ابن اسحاق کی روایت بیان کرنے کے بعد ابن ہشام نے اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ پہلا مال غنیمت تھا جو مسلمانوں کو ملا، عمرو بن حضرمی پہلا مقتول تھا جس کو مسلمانوں نے مارا تھا، جبکہ عثمان بن عبداللہ اور حکم بن کیسان ان کے پہلے قیدی تھے۔(۹۴)

واقدی کی روایت میں حسب ذیل اہم اضافے اور اختلافات ہیں:

(۱) یہ مہم ہجرت کے سترھویں مہینے کے آغاز میں (علی راس سبعۃ عشر شہرا) نخلہ بھیجی گئی تھی جو ابن عامر کا باغ تھا۔(۹۵)

(۲) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے روانگی سے ایک شام قبل حضرت عبداللہ کو نماز عشاء کے وقت طلب فرمایا تھا اور اگلی صبح مسلح ہو کر آنے کی ہدایت کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ

"میں صبح میں تمہیں کہیں بھیجوں گا"

(۳) حسب ہدایت نبوی جب وہ صبح کو حاضر ہوتے تو تلوار، تیر کمان و ترکش اور چمڑے سے بنی ہوئی ڈھال سے مسلح تھے۔ نماز صبح کے بعد لوگوں کے منتشر ہونے پر حضرت عبداللہ دولتکدۂ نبوی پر پہنچے تو وہاں پہلے سے قریش کے کچھ لوگ موجود تھے۔

(۴) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابی بن کعب کو بلاکر خولانی چمڑے کے ٹکڑے (ادیم خولانی) پر خط لکھوایا۔

(۵) حضرت عبداللہ بن جحش کے استفسار پر آپ نے ان کو رُکَیَّہ[96] کی سمت میں نجدی راستے (نجدیہ) سے سفر کی ہدایت فرمائی تھی۔

(۶) آپ نے امیر سریہ کو ابن ضُمیرہ کے کنوئیں (ملل) نامی مقام پر پہنچنے کے بعد خط پڑھنے کا حکم دیا تھا۔

(۷) نخلہ پہنچنے پر ان کو واقدی کے مطابق قریش پر نظر رکھنے کے بجائے کاروانِ قریش پر نگاہ رکھنے کا حکم نامۂ نبوی میں دیا گیا تھا (فترصد بھا عیر قریش)

(۸) حضرت عُکاشہ نے مکی کارواں والوں کا خوف دور کرنے کے لیے فوراً "حلق" کرایا تھا اور عامر بن ربیعہ کا بیان ہے کہ انھوں نے خود اپنے ہاتھوں سے ان کا سر مونڈا تھا۔

(۹) قریشیوں نے اپنی سواریاں (رکابھم) کھول دی تھیں اور کھانا پکانے میں مصروف ہو گئے تھے۔

(۱۰) دن و تاریخ کے بارے میں اصحاب نبی میں اس پر اختلاف تھا کہ وہ آخری رجب تھی یا یکم شعبان۔

(۱۱) مسلم جماعت دو فریقوں میں بٹ گئی تھی۔ ایک کا خیال تھا کہ ان پر حملہ کر کے انکا مال و متاع چھین لیا جاتے اور دوسرے فریق نے اس خیال کی مخالفت کی تھی اور

پہلے فریق کو دنیاوی مال کی طمع (عرض اللہ) سے باز رکھنے کی کوشش کی تھی لیکن" وہ لوگ غالب ہوگئے تھے جو دنیاوی مال و دولت کی فکر میں تھے۔"

(۱۲) حضرت مقداد بن عمرو کا بیان ہے کہ میں نے جب حکم بن کیسان کو پکڑ لیا تو ہمارے امیر نے ان کی گردن مارنی چاہی مگر ہم نے ان کو اس سے باز رکھا۔ واقدی نے حضرت حکم کے مسلمان ہونے کی تفصیلات اسی جگہ بیان کی ہیں اور کہا ہے کہ ان کے مدینہ پہنچنے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سامنے جب اسلام پیش کیا تو کافی دیر تک کلام کرتے رہے اور ان کو سمجھاتے رہے لیکن وہ برابر خاموش رہے۔ حضرت عمر نے ان کی عدم قبولیت اسلام کو دیکھ کر ان کو گردن مارنے کی دھمکی دی لیکن پھر بھی ان کے بند لب نہ کھلے۔ آخر کار رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مسلسل تبلیغ کام کر گئی اور وہ مسلمان ہو گئے۔ واقدی نے زہری کی روایت بیان کی ہے کہ حضرت حکم بن کیسان نے اسلام لانے سے پہلے اسلام کی تعریف پوچھی تھی۔ اور جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بتایا کہ اسلام توحید الٰہی اور رسالت محمدی کا اقرار صادق ہے تو وہ اسلام لے آئے۔

(۱۳) واقدی کے مطابق قریشی کارواں میں ادم، زبیب کے علاوہ خمر (شراب) بھی تھی اور یہ سامان وہ طائف سے لا رہے تھے۔

(۱۴) بحران نامی کان کے بارے میں واقدی نے یہ تصریح کی ہے کہ وہ بنو سُلیم کی مشہور کان کا ایک حصّہ (ناحیۃ) تھی۔

(۱۵) حضرت سعد بن ابی وقاص زہری کا بیان یہ ہے کہ اس مہم میں بارہ اشخاص تھے۔ پھر انھوں نے اپنے پچھڑ جانے کا قصہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ بحران میں ہم نے اپنے اونٹ چرنے کے لیے چھوڑ دیے تھے۔ ہر دو آدمیوں کے لیے ایک اونٹ تھا جس پر وہ مشترکہ طور سے سواری کرتے تھے۔ ان کا اونٹ چرتے چرتے کھو گیا تھا اس لئے

وہ ہم سے پیچھے رہ گئے تھے۔ حضرت سعد نے اپنے واپسی کے سفر کی تفصیلات مع منازل کے بیان کی ہیں۔

(۱۶) واقدی کے مطابق قریش کے ہر قیدی کا زر فدیہ چالیس اوقیہ تھا اور ایک اوقیہ میں چالیس درہم ہوتے تھے۔

(۱۷) مال غنیمت کی تقسیم کے سلسلے میں یہ وضاحت کی ہے کہ خمس (⅕) کی جگہ جاہلیت کے زمانے میں ربع (¼) ہوتا تھا۔

(۱۸) ابو بردہ بن نیار کی روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف خمس کو معطل نہیں کیا تھا بلکہ پورا کارواں ہی موقوف رکھا تھا اور نخلہ کے مال غنیمت کو بدر کے مال غنیمت کے ساتھ تقسیم کیا تھا۔(۹۷)

(۱۹) مقتول مکی ابن حضرمی کی دیت کے سلسلے میں دو متضاد روایتیں ملتی ہیں: اول عروہ کی روایت ہے جس کے مطابق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی دیت ادا کی تھی(۹۸) اور ماہ مقدس کی حرمت کی تصدیق کی تھی اور اسکو برقرار رکھا تھا۔ جبکہ دوسری روایت ابن عباس کی ہے جس کے مطابق آپ نے ابن حضرمی کی دیت نہیں ادا کی تھی۔

(۲۰) ابو معشر کی روایت ہے کہ اسی غزوہ میں حضرت عبداللہ بن جحش کو امیر المومنین کا خطاب ملا تھا۔

(۲۱) آخر میں واقدی نے شرکاء مہم کی فہرست دی ہے جس میں کل آٹھ نام گنائے ہیں اور کہا ہے کہ یہ ہی روایت زیادہ صحیح (اثبت) ہے۔ بعض دوسری روایتوں کے مطابق ان کی تعداد بارہ اور تیرہ بھی بتائی گئی ہے۔(۹۹)

(جاری)

شرف التواریخ

پروفیسر محمد اسلم صدر شعبۂ تاریخ پنجاب یونیورسٹی لاہور

(۴)

شرافت صاحب صہ ۶۷۸ پر "امکنۂ متعددہ میں ظہور" کے عنوان سے لکھتے ہیں کہ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے ایک بار ستر آدمیوں کی دعوت قبول کرلی اور بیک وقت سب کے یہاں جاکر کھانا تناول فرمایا۔ ہمارے ہاں ہندو تعددِ اجسام کے قائل ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ایک بار سری کرشن جی نے خود کو سولہ سو نو جگہ موجود دکھایا اور نارد یہ دیکھ کر حیران رہ گیا۔ مخدوم جہانیاں کے ملفوظات میں بھی تعددِ اجسام کا ذکر آیا ہے کہ ایک بار انھوں نے بھی خود کو کئی جگہ موجود دکھایا تھا۔ شرافت صاحب صہ ۶۹۹ پر لکھتے ہیں کہ عین القضاۃ ہمدانی نے ایک بار خود کو بیک وقت بیس جگہ دکھلایا۔ اسی طرح شاہ سلیمان نے خود کو ایک رات میں کئی جگہ موجود دکھلایا۔ انسانِ اکمل و خیر البشر کو اگر یہ قدرت حاصل ہوتی تو آپؐ شبِ ہجرت اپنے بستر پر حضرت علیؓ کو نہ سُلاتے، خود ہی بستر پر لیٹے رہتے اور خود ہی غارِ ثور میں جا چھپتے اور اپنے اہل و عیال کی تسلی کے لیے گھر پر بھی موجود رہتے اور مدینہ منورہ میں بھی قیام فرماتے۔ حضورؐ اور آپؐ کے صحابہ کو تعددِ اجسام کی قدرت حاصل نہ تھی۔ کیا یہ صوفیاء، صحابۂ کرامؓ سے زیادہ بزرگ تھے جو خود کو ستر ستر مقامات پر موجود دکھلا دیتے تھے؟ ہمارا یہ خیال ہے کہ صوفیاء کے ہاں یہ عقیدہ بھی ویدانت کے راستے ہندوؤں ہی کے ہاں سے آیا ہے۔

شرافت صاحب صہ۶۷۹ پر "تعرف فی الاجسام" کے عنوان سے لکھتے ہیں کہ غوث الاعظم مکیوں کو لڑکا بنا دیا کرتے تھے۔ یہی مصنف صہ۶۸۴ پر رقم طراز ہے "یہ مکاتیب خاص ہیں۔ تصوف و عرفان کا مخزن ہیں، تمام تر آیات قرآنی سے مملو ہیں۔ یہ بہندہ مکتوبوں کا مجموعہ" مکتوب کی جمع مکاتیب اور مکتوبات تو عام دیکھنے میں آئی ہے لیکن "مکتوبوں" کہیں نظر نہیں آئی اور نہ ہی یہ فصاحت و بلاغت کی رو سے درست ہے۔ شرافت صاحب نے صہ۶۸۴ پر اور اس کے علاوہ بھی کئی جگہوں پر نواب صدیق حسن خاں کو بھوپالوی لکھا ہے۔ بھوپال سے بھوپالی نسبت بنتی ہے، بھوپالوی نہیں۔

مصنف نے صہ۶۹۳، صہ۶۹۴ اور صہ۶۹۵ پر غوث الاعظم کو ہونے والے سولہ الہامات درج کیے ہیں۔ اگر مرزا غلام احمد قادیانی یہ کہے کہ اسے بھی الہام ہوا کرتا ہے، تو شرافت صاحب ہمیں بتائیں کہ ہم کس دلیل سے اسے جھوٹا ثابت کریں؟

شرافت صاحب صہ۷۱۹ پر رقمطراز ہیں کہ غوث الاعظم نے فرمایا "قسم ہے مجھے اپنے پروردگار کی عزت و جلال کی کہ نہ جاؤں گا میں طرف جنت کے تاوقتیکہ مطابق اس سند کے جو میرے پروردگار نے مجھے دی ہے اپنے اصحاب اور مریدوں کو ساتھ نہ لے لوں اور فرمایا میں ضامن ہوں اپنے مریدوں کا اور ان کے کل امور کا۔ اگر مشرق میں میرے مرید کا ستر کھل جاوے اور میں مغرب میں ہوں تو بھی چھپاؤں گا۔" اتنا بڑا دعویٰ تو امام الاولین و الآخرین محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی نہیں کیا۔ نہ ہی ایسی کوئی سند حضورؐ کو بارگاہ رب العزت سے عطا ہوئی۔ کیا غوث الاعظم کو خدا نے جو "سند" دی ہے وہ قرآن سے بھی زیادہ مستند ہے؟ — صہ۷۱۹ پر مصنف لکھتے ہیں کہ غوث پاک نے فرمایا "مجھے میرے پروردگار نے ایک سجل عنایت کی ہے کہ طول اس کا مثل طولِ نظر کا ہے۔ اس میں نام میرے اصحاب کے ان لوگوں کے لکھے ہیں جو قیامت تک میرے سلسلہ میں مرید ہوں گے اور لکھا ہے کہ ہم نے ان سب کو بخشا۔" یہ خالص شیعی روایت ہے۔ ان کے ائمہ کے پاس ایسے سجل ہوا

کرتے ہیں جن میں قیامت تک پیدا ہونے والے شخصوں کے نام درج ہوا کرتے ہیں۔ ہم نے ان کو بتایا کہ ایسا وعدہ تو اللہ تعالیٰ نے اپنے نبیؐ سے بھی نہیں کیا۔ کیا غوث الاعظم کے دامن ارادت سے وابستہ حضرات، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے بھی بڑھ کر ہیں؟ حضورؐ نے تو اپنی لخت جگر فاطمہؓ اور محترمہ پھوپھی صفیہؓ سے یہ کہدیا تھا کہ آپؐ کی قرابت قیامت کے دن ان کے کسی کام نہیں آئے گی۔ اللہ تعالیٰ اعمال پوچھے گا۔ پھر غوث الاعظم کی مریدی حصول جنت کی ضمانت کیسے بن سکتی ہے؟ نفس پرست پیروں نے اپنے گرد مرید جمع کرنے کے لیے بزرگوں سے کیسی کیسی غلط باتیں منسوب کردی ہیں۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے کیا خوب کہا ہے "ہم ایسے لوگوں کو قطعاً پسند نہیں کرتے جو محض لوگوں کو اس لیے مرید کرتے ہیں تاکہ ان سے ٹکے وصول کریں[1]۔"

شرافت صاحب ص۲۶ پر سید جمال اللہ المعروف بہ حیات المیر زندہ پیر کے سوانح کے ضمن میں رقمطراز ہیں کہ وہ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے پڑپوتے ہیں۔ شیخ موصوف نے ان سے کہا تھا کہ ان کا سلام امام مہدی تک پہنچا دیں۔ اس لیے وہ ہنوز زندہ ہیں۔ اور سمرقند کے نواح میں رہتے ہیں۔ نیز کئی مشائخ ان سے مستفیض ہوئے ہیں۔ اس روایت کی بھی کوئی اصل نہیں ہے۔ صحیحین میں مہدی کا ذکر کیوں نہیں آیا۔ یہ خالصتاً شیعی نظریہ ہے جو انھوں نے مجوسیوں سے لیا تھا۔ سید جمال اللہ کا وجود بھی فرضی ہے۔

شرافت صاحب ص۲۷ پر لکھتے ہیں کہ خلیفۂ وقت نے غوث الاعظمؒ کے ایک مرید شیخ ابوالفرح صدقہ بغدادی کو کوڑے لگانے کا حکم دیا۔ جس وقت جلاد نے کوڑا لگانے کے لیے ہاتھ اٹھایا تو شیخ موصوف نے واشیخا واشیخا کی صدا لگائی اسی وقت جلاد کا ہاتھ شل ہوگیا۔ بیر معونہ میں کافروں نے

---

[1] خلیق احمد نظامی، شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، مطبوعہ دہلی ۱۹۶۹ء ص ۴۳ - ۴۴

ستر صحابہ کو دھوکے سے شہید کر دیا۔ وہاں تو ایسا کوئی معجزہ سرزد نہیں ہوا۔ غزوہ احد میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے قاتل وحشی کا ہاتھ شل نہیں ہوا۔ عمر فاروق کے قاتل فیروز کا ہاتھ بھی صحیح وسالم رہا۔ عثمان رضی اللہ عنہ و علی رضی اللہ عنہ کے قاتل بھی تندرست رہے۔ کیا ایک صوفی کا درجہ اصحاب کبار سے بڑھ جاتا ہے؟ اسی صفحہ پر پکارا کو پوکارا لکھا گیا ہے یہ املا ہمارے لیے غیر مانوس ہے۔ اسی طرح ص۲۹۰ پر بمعہ لکھا ہوا ہے ہماری رائے میں مع ہی کافی ہے۔

شرافت صاحب ص۳۰۳ پر سید احمد نامی ایک صوفی کے بارے میں تحریر کرتے ہیں کہ ان سے کسی نے پوچھا "ما العشق؟" انھوں نے جواب دیا "العشق نار یحرق ما سوی اللہ" ان الفاظ کے زبان سے نکلتے ہی ایک درخت جل کر راکھ ہو گیا اور حضرت خود بھی جل کر پہلے خاکستر ہوئے پھر پانی بن گئے بعدہٗ پانی جم کر راکھ ہو گیا اور کچھ دیر بعد حضرت صاحب زندہ ہو گئے۔ شریف التواریخ کے دیباچہ میں اقبال مجددی نے یہ کیسے لکھ دیا ہے کہ شرافت صاحب نے شبلی رح و آزاد رح کی طرح قلابازیاں نہیں لگائیں اور نہ ہی خیالی گھوڑے دوڑائے ہیں۔ ہمیں تو یوں نظر آرہا ہے کہ شرافت صاحب ہر صفحہ پر کئی کئی قلابازیاں لگا رہے ہیں اور ہر ہر سطر میں خیالی گھوڑے دوڑا رہے ہیں۔ شرافت صاحب کی بیان کردہ روایات کو تاریخ کے کسی بھی مروجہ پیمانے سے نہیں ناپا جا سکتا۔

شرافت صاحب نے ص۶۵۱ پر سلاسل تصوف میں سلسلہ صدیقیہ، فاروقیہ، عثمانیہ، علویہ، حسینیہ جدیہ، علویہ حسینیہ اور علویہ حبیبیہ کا ذکر کیا ہے۔ تصوف کی کسی مستند کتاب میں ان سلاسل کا ذکر نہیں ملتا۔ یہ بھی اختراع ذہنی معلوم ہوتی ہے۔ ص۶۸۷ پر مصنف نے شیخ عبدالقادر جیلانی رح کے نناوے نام لکھے ہیں

جن میں منجی المغرقین، غیاث الملہوفین، مغیث المندوبین، قدیر الاقلام بید اللہ مطلوب المطلوب، خلیفۃ اللہ بالحق، منور الملاء، امام الہالکین، مقصود العباد اور مُحی الرسل روحۂ یوم بدر و حنین ہمارے عقیدۂ توحید پر ضرب کاری لگاتے ہیں۔ ترمذی شریف کی حدیث ہے:

لا تمس النار مسلمًا من رأنی اور رأی من رأنی

شرافت صاحب صہ۴۹ پر لکھتے ہیں کہ غوث الاعظم نے فرمایا "طوبیٰ لمن رأنی اور رائ من رأنی اور رائ من رأی من رأی من رأی من رأنی"

اس سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ غوث الاعظم کا مقام سرورِ کائناتؐ سے کہیں بلند ہے۔ آپؐ تو سدرۃ المنتہیٰ پر جاکر رُک گئے تھے، یہ تو غوث الاعظم ہی تھے جو آپؐ کو اپنے کندھے پر بٹھا کر بارگاہِ رب العزت میں لے گئے، ورنہ آپؐ سدرۃ سے ہی واپس لوٹ آتے ـــــ پتہ نہیں ان قادریوں نے حضورؐ کے منصبِ رسالت کو کیا سمجھا ہے!

"سند رویت غوثیہ" کے عنوان سے شرافت صاحب صہ۴۹ پر لکھتے ہیں کہ انھوں نے میاں محمد الدین کو دیکھا، انھوں نے حافظ عبداللہ کو دیکھا، انھوں نے شاہ مراد شرقپوری کو دیکھا اور انھوں نے محمد سچیار نوشہروی کو دیکھا، انھوں نے شاہ دولہ گجراتی کو دیکھا اور انھوں نے غوث الاعظم کو دیکھا تھا۔ یعنی شرافت صاحب اپنے اور غوث الاعظم کے درمیان صرف پانچ کڑیاں ظاہر کرتے ہیں۔

شرافت صاحب نے صہ۵۳ پر غوث پاک کا سال وفات ۱۱۶۶ء ۵۶۱ھ لکھا ہے۔ آٹھ صدیوں میں پانچ کڑیاں کیسے ہو سکتی ہیں؟ مؤرخین اور ماہرین نسلیات و انساب ایک صدی میں تین پشتیں شمار کرتے ہیں۔ اس حساب سے شرافت صاحب اور غوث الاعظم کے درمیان کم از کم بائیس واسطے ہونے چاہئیں۔

شاہ دولہ گجراتی، غوث الاعظم کو دیکھنے والوں میں سے نہیں تھے۔ شاہجہاں کی بیٹی جہاں آرا بیگم نے شاہ دولہ سے سنہ ۱۰۴۹ھ میں گجرات میں ملاقات کی تھی جس کا ذکر اس نے اپنی تصنیف رسالہ صاحبیہ میں کیا ہے شاہ دولہ اور غوث اعظم میں پانچ صدیوں کا بُعد ہے۔ امام مسلم بن حجاجؒ کیا خوب فرما گئے ہیں کہ یہ گروہ بالارادہ جھوٹ بولتا ہے۔

مفتی نعیم الدین مراد آبادی کے ایک تلمیذ رشید مفتی احمد یار خاں بدایونی صاحب تفسیر نعیمی میں بڑی دور کی کوڑی لائے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ شاہ دولہ دراصل وہ دولھا تھا جو برات سمیت دریائے دجلہ میں ڈوب گیا تھا اور غوث الاعظم کی کرامت سے بارہ سال بعد ابھر آیا۔ شرافت صاحب نے جھٹ سے اپنی سند روایت انکے توسط سے غوث الاعظم سے جوڑ لی۔ بریلویت کا ایوان ایسی ہی بے سر و پا روایات کے سہارے کھڑا ہے۔

نوشاہی صاحب ص۱۱۶ پر شمس الدین محمد اعظم گیلانی کے سوانح کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ وہ صلوٰۃ الاسرار کی پابندی کی تلقین فرمایا کرتے تھے۔ اس نماز کے بعد گیارہ قدم عراق کی طرف منہ کر کے چلنا ہوتا ہے (مکہ شریف کی طرف کیوں نہیں؟) ہم نے حکیم محمد موسیٰ امرتسری سیکرٹری مجلس رضا کے مطب پر نماز مغرب کے بعد بعض بدعتیوں کو عراق کی طرف منہ کر کے مناجات کرتے دیکھا ہے۔ اپنے تلامذہ میں سے ایک پکے بدعتی کے ہاں بھی میں نے ایسا ہی مشاہدہ کیا ہے۔

یہ سب رسول اکرمؐ کی تعلیمات اور صحابۂ کرامؓ کے طریقے سے منہ موڑنے کا نتیجہ ہے۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے قرآن حکیم میں کیا خوب ارشاد فرمایا ہے:

۱؎ نسیم چودھری، تذکرہ شاہ دولہ، مطبوعہ لاہور سنہ ۱۹۷۰ء ص ۲۲

وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝

اس آیت کریمہ سے یہی مطلب اخذ ہوتا ہے کہ جو لوگ رسول خدا اور مومنین (قرآن کریم نے مہاجرین اور انصار کو حقیقی مومن کہا ہے) کا راستہ چھوڑ دیں گے وہ ادھر ادھر بھٹکتے پھریں گے۔ جب وہ صحیح راستہ چھوڑ دیں گے تو اللہ تعالیٰ کو بھی انکے بھٹکنے کی فکر نہ ہوگی۔ وہ جہاں چاہیں بھٹکتے پھریں۔ بالآخر ایسے لوگوں کا ٹھکانہ جہنم میں ہوگا۔

شرافت صاحب ص۸۲ پر محمد غوث اوچیؒ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ موصوف ۸۸۳ھ میں اوچ میں وارد ہوئے اور سلطان وقت ان کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوا۔ یہ سلطان بہلول لودھی کا زمانہ بنتا ہے۔ ہمیں کسی مستند تاریخ میں بہلول لودھی کی محمد غوث اوچی سے عقیدت کا سراغ نہیں ملتا۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی کی مشہور تصنیف ــــ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ــــ بھی اس بارے میں خاموش ہے۔ اسی صفحہ پر سلطان وقت کے ساتھ ان کے مناظرہ کا بھی ذکر آیا ہے۔ یہ واقعہ بھی بے اصل ہے۔ اس سے اگلے صفحہ پر سلطان بہلول لودھی اور سلطان حسین لنگاہ والیٔ ملتان کے درمیان جنگ کا ذکر آیا ہے۔ اس جنگ میں حضرت محمد غوث اوچی کی کرامت سے بہلول لودھی کو شکست ہوئی۔ اس جنگ کا ذکر لودھی عہد کی کسی تاریخ میں نہیں آیا۔ اس لیے اس جنگ کی حقیقت بھی خیالی گھوڑے دوڑانے سے زیادہ نہیں ہے۔

شرافت صاحب نے ص۸۳ پر "اس طرح پر" کو ملاکر "اسطرحپر" لکھا ہے۔ اس طرح کی املا قاری کو الجھا دیتی ہے۔ یخنی پلاؤ جس طرح کھانے میں لذیذ ہوتا ہے بعینہٖ اس کی لفظی ترتیب بھی خوب ہے۔ مصنف نے ص۸۴ پر اسے پلاؤ اخنی لکھا ہے۔ یخنی کو ملتانی زبان میں اخنی کہتے ہیں۔ شرافت صاحب نے یہاں بھی اخنی ہی چلا دیا ہے۔

شرافت صاحب محمد غوث اوچی کی وفات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان کی وفات بعمر ۱۲۱ سال بتاریخ ہفتم رجب المرجب ۹۲۳ھ مطابق ۱۵۱۷ء بعہد سلطنت سلطان ظہیر الدین محمد بابر ہوئی۔ یہ شریف التواریخ المعروف بہ صحاح التواریخ کے مصنف کی تاریخ دانی کا عالم ہے اور اس پر دعویٰ ہے کہ انھوں نے امام بخاری جتنی محنت کی ہے ۱۵۱۷ء میں سلطان سکندر لودھی فوت ہوا اور اس کی جگہ ابراہیم لودھی تخت نشین ہوا بابر نے ۱۵۲۶ء میں ابراہیم کو پانی پت کی تاریخی جنگ میں شکست دے کر ہندوستان میں مغلیہ حکومت کی بنیاد رکھی۔ ۱۵۱۷ء میں "بعہد سلطان ظہیر الدین محمد بابر" کہاں سے آ گیا۔

شرافت صاحب ص۸۶۳ پر لکھتے ہیں کہ سید مبارک گیلانی کی توجہ جلالی سے شیخ معروف کے بند بند ایک دوسرے سے جدا ہو گئے اور جب انھوں نے توجہ جمالی ڈالی تو تمام بند دوبارہ جُڑ گئے۔ یہ روایت بھی کسی تبصرہ کی محتاج نہیں۔ اسی بزرگ کی وفات کے ضمن میں ص۸۶۶ پر فاضل مصنف لکھتے ہیں کہ ان کی وفات ۱۵۴۹ء میں سلطان نصیر الدین محمد ہمایوں کے عہد میں ہوئی۔ امام بخاریؒ جتنی مشقت اٹھانے والے مؤرخ کو اتنا تو علم ہونا چاہیئے تھا کہ شیر شاہ نے ہمایوں کو ۱۵۴۰ء میں ہندوستان سے بھگا دیا تھا۔ ہمایوں کے فرار کے بعد شیر شاہ ۱۵۴۵ء تک برِ عظم کا فرمانروا رہا۔ اس کی اچانک وفات کے بعد اس کا بیٹا سلیم شاہ نو سال تک بلا شرکتِ غیرے ہندوستان پر حکومت کرتا رہا۔ ۱۵۴۹ء میں برِ اعظم میں سلیم شاہ سوری حکمراں تھا، نہ کہ ہمایوں۔ بعض غیر ذمہ دار لوگ بغیر مسودات دیکھے دوسروں کی تصانیف پر تقاریظ لکھ دیتے ہیں۔ ایک ایسے ہی غیر ذمہ دار شخص نے جھوٹ کے اس پلندہ کو "دائرۃ المعارف" کا نام دیا ہے۔

شرافت صاحب نے ص۸۶۹ پر شاہ معروف خوشابی کو چشتی النسل لکھا ہے۔

ایک شخص چشتی المشرب یا چشتی المسلک تو ہو سکتا ہے لیکن چشتی النسل نہیں۔ ان کے سلسلۂ نسب میں فرخ شاہ کابلی کا ذکر آیا ہے۔ اس نام کا کوئی شخص کابل کے تخت پر نہیں بیٹھا۔ جناب آصف خاں نے اپنی مایۂ ناز تصنیف "آکھیا بابا فرید نے" میں اس پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے۔ ان کے خیال میں موصوف کوئی روحانی پیشوا تھے، دنیاوی بادشاہ نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اس شجرہ میں ابراہیم بن ادہمؒ اور حضرت عبداللہؓ ابن عمرؓ کے درمیان دو کڑیاں چھوٹ گئی ہیں۔ ابن عمرؓ کے علاوہ بھی ایک عبداللہ بن عمرؓ تھے جن کا نام مصنف کی لاپروائی سے ضبط ہونے سے رہ گیا۔

شاہ معروف کے ذکر میں شرافت صاحب ص۸۷ پر لکھتے ہیں کہ ایک بار یہ بزرگ بیت الخلاء میں طہارت کرنے لگے اور انھوں نے اپنی تسبیح ایک میخ پر لٹکا دی۔ جب آپ طہارت سے فارغ ہوئے تو دیکھا کہ وہاں صرف دھاگہ لٹکا ہوا ہے اور دانے غائب ہیں۔ آپ نے متعجب ہو کر کہا "تسبیح کے دانے کہاں گئے"، دانوں نے پوکارا (پکارا) شاہ صاحب ہم آپ کے شرم سے دھاگہ میں سے غائب ہو گئے ہیں۔ چنانچہ دانے پھر ظاہر ہو گئے ـــــ ہمارا یہ خیال ہے کہ تسبیح کے دانوں کی نسبت دھاگہ ذرا زیادہ ہی ڈھیٹ نکلا، اگر ایسا نہ ہوتا، تو وہ بھی غائب ہو جاتا۔ کیا یہ تاریخ نویسی ہے؟

ایک بار اسی بزرگ کو ڈاکوؤں نے قتل کر کے دریائے جہلم میں پھینک دیا۔ جب ڈاکو آگے بڑھے تو انھوں نے دیکھا کہ آپ زندہ و سلامت کھڑے ہیں۔ یہ تاریخ نویسی ہے یا افسانہ نگاری بلکہ افسانے میں بھی کسی حد تک حقیقت کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ اگر وہ اتنے ہی باکرامت تھے تو ڈاکوؤں کے ہتھے ہی کیوں چڑھے؟

اسی طرح ص۸۷ پر شرافت صاحب اسی بزرگ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ موصوف ۹۷۸ھ میں فوت ہوئے۔ ۱۲۸۴ھ میں دریا کاٹ کرتا ہوا ان کے مزار کے قریب آ گیا تو ان کی میت وہاں سے نکال کر کسی دوسری جگہ دفن کرنے لگے تو جب ان کی قبر کھودی گئی تو

وہاں سے تازہ پانی کا ایک کوزہ اور تسبیح برآمد ہوئی — کیا یہ ضروری ہے کہ صوفیوں کی حیات خرق عادت ہو؟ اگر ایسا نہ ہوتا تو کیا وہ صوفی نہیں ہو سکتے؟

صد ۸۹ پر خرد سال کو خرر د سال لکھا ہوا ہے۔ جو ہمارے خیال میں صحیح نہیں۔ شرافت صاحب صد ۸۹ پر شاہ سلیمان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ جس طرح بعض بزرگوں کو طی ارض پر قدرت حاصل ہوتی ہے اسی طرح انھیں طی زمانی پر قدرت حاصل تھی۔ ایک بار موصوف نماز عشاء کے بعد دس کوس کے فاصلہ پر ایک کام کے سلسلہ میں گئے اور وہاں چندے قیام کے بعد اتنا ہی فاصلہ طے کر کے گھر پہنچے تو ان کی اہلیہ نے کہا کہ آج تو آپ عشاء کے بعد معمول سے بھی پہلے گھر آگئے ہیں۔

امرت کنڈ سنسکرت زبان میں ویدانت کے موضوع پر ایک کتاب تھی۔ حضرت محمد غوث گوالیری نے بحر الحیاۃ کے نام سے اس کا فارسی میں ترجمہ کیا ہے شرافت صاحب نے صد ۹۱ پر امرت کنڈ کو دوبار ابترت کنڈ لکھا ہے۔ موصوف لکھتے ہیں کہ اس کا فارسی ترجمہ حوض الحیات کے نام سے کیا گیا ہے۔ یہاں ان سے بھول ہو گئی ہے۔ فارسی ترجمہ کا نام بحر الحیاۃ ہے حوض الحیات نہیں۔

شرافت صاحب نے حاجی نوشہ کو صد ۹۱ پر صحیح النسب سید لکھا ہے، حالانکہ اگلے ہی صفحہ پر ان کا جو شجرۂ نسب درج کیا ہے وہ حضرت علیؓ کے غیر فاطمی فرزند عباس علمدار سے ملتا ہے حضرت علیؓ کی غیر فاطمی اولاد علوی کہلاتی ہے سید نہیں۔ شرافت صاحب صد ۹۳ پر لکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں نوشہ صاحب کے بارے میں پیشنگوئی موجود ہے اور موصوف ثلّۃ من الاولین و قلیل من الاٰخرین سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت میں اُن کی طرف اشارہ ہے۔ یہ تو وہی بات ہوئی کہ مہاراجہ رنجیت سنگھ نے ایک مسلمان سے کہا "سنا ہے کہ تمہارے قرآن میں ہر چیز کا ذکر موجود ہے، کیا اس میں میرا ذکر بھی آیا ہے؟" اس نے کہا "ہاں! قرآن میں تمہارے بارے میں یہ آیت ہے وکان من الکافرین۔ اس مسلمان نے کان کو کانا بنا کر اسے مہاراجہ پر منطبق

گردیا۔ مصنف نے ثلۃ من الاولین وقلیل من الآخرین کی غلط توضیح کرنے کے بعد حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ بہتان بھی لگایا ہے کہ آپؐ نے متعدد احادیث میں نوشہ صاحب کی آمد کی خبر دی تھی ——— امام مسلم پر خدا تعالیٰ لاکھوں رحمتیں نازل فرمائے، وہ کیا خوب کہہ گئے ہیں: " یجری الکذب علیٰ لسانھم ولا یتعمدون الکذب "

شرافت صاحب ص۹۳۱ پر لکھتے ہیں " فرمایا حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کہ آخر زمانہ میں ہند کے اندر میری اُمت سے ایک شخص حاجی نوشہ پیدا ہوگا۔ تمام کمالات اس ذات کو عطا کیے جائیں گے۔ اس دیار میں اس کا اور اس کی اولاد کا حکم قیامت تک جاری رہے گا " لعنۃ اللہ علی الکاذبین۔ جس شخص نے اسلام میں آنحضرتؐ کے بعد کسی نئے آنے والے کے لیے دروازہ کھولا ہے۔ اس نے دراصل ختم نبوت کا صحیح مفہوم ہی نہیں سمجھا۔ حضورؐ سب دروازے بند کر کے آئے ہیں۔ اب کوئی شخص کچھ بھی بن کر نہیں آسکتا۔ جسے آنا تھا وہ آدمؑ سے لے کر آپؐ تک آگیا ہے۔

شرافت صاحب ص۹۳۲ پر لکھتے ہیں کہ " محققین کے ہاں حدیث کشفی کو قوت وصحت میں ترجیح ہے، اس حدیث پر جو بذریعہ رواۃ ہمارے تک پہنچے گی " اگر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے تو اسماء الرجال، جرح وتعدیل، روایت و درایت اور خود صحاح ستہ بیکار ہو جائیں گی۔ اگر ہر صوفی اپنے کشف پر حدیثوں کو پرکھنے لگے تو دین بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے۔

عہد صدیق اکبرؓ میں جب قرآن جمع کرنے لگے تو حافظہ پر اعتماد کرنے کی بجائے تحریری ثبوت طلب کیا گیا۔ حالانکہ صدہا صحابہ حفاظ قرآن موجود تھے۔ خلفائے راشدین میں سے تو کسی نے حضورؐ کی وفات کے بعد ان کے مزار مبارک پر بیٹھ کر مراقبے میں کسی حدیث کی تصحیح نہیں کی۔ یہ کون " محققین " ہیں جو حدیث کشفی کو اس حدیث پر جو بذریعہ رواۃ محدثین تک پہنچی ہو، ترجیح دیتے ہیں۔ شرافت صاحب اگر اُن محققین کے نام بھی درج کر دیتے تو ہم پر احسان فرماتے۔ کم از کم ہم بھی ان محققین سے واقف ہو جاتے۔ شریف التواریخ

کے تقریظ نگاروں نے انھیں بھی "رئیس المحققین" کے لقب سے نوازا ہے۔ کیا یہ اصول خود انہی کا وضع کردہ تو نہیں؟ شرافت صاحب آپ نے جس اصول کا ذکر کیا ہے۔ یہ امام بخاری، مسلم، نسائی، ترمذی، ابی داؤد، ابن ماجہ، مالک ابن انس، بیہقی، عسقلانی، نووی، عبدالرزاق، ابوبکر ابن ابی شیبہ، شوق نیموی، انورشاہ اور شاہ عبدالعزیز رحمہم اللہ کے ہاں نہیں چلتا۔ آپ اپنے محققین کے نام بتائیے جو ان محدثین سے زیادہ محقق ہوں۔

شرافت صاحب ص۹۳۳ پر رقمطراز ہیں کہ حضرت علیؓ نے اپنے فرزند عباس سے کہا تھا کہ اس کی نسل سے ایک مقبولِ خدا پیدا ہوگا جس کا نام حاجی محمد نوشہ ہوگا۔ وہ اس کی اولاد کا فخر ہوگا۔ ہم اس روایت کو حضرت علیؓ پر بہتان تراشی سے زیادہ وقعت نہیں دیتے۔ اسی طرح کی ایک روایت ص۹۳۴ پر حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی طرف بھی منسوب کی گئی ہے کہ انھوں نے اپنا خرقہ ایک صاحب کے حوالے کرکے کہا تھا کہ اسے حاجی نوشہ تک پہنچا دینا۔ اسی طرح کی دو روایتیں ص۹۳۶ پر بھی درج ہیں۔ کیا یہی وہ کشفی روایات ہیں جن کو رواۃ حدیث کی بیان کردہ روایات پر فوقیت حاصل ہے؟

شرافت صاحب ص۹۳۶ پر حاجی نوشہ کو حضرت مجدد الف ثانیؒ سے بھی بڑا مجدد ملتے ہیں۔ اس سے قبل ص۹۱۶ پر موصوف حاجی نوشہ کو مجدد اکبر لکھ چکے ہیں۔ مجدد الف ثانیؒ نے تو اکبر کے الحاد و بے دینی کا خاتمہ کیا۔ علمائے سو اور صوفیائے خام کو شریعت کا درس دیا۔ بھگتی تحریک کے خلاف محاذ لگایا۔ نورجہاں کے اثر سے جو شیعیت پھیل رہی تھی اس کا سدِّباب کیا۔ ہندوؤں کے مظالم کے خلاف آواز بلند کی۔ تصوّف کی اصلاح کی اور لاکھوں انسانوں کو نیک راہ پر لگایا۔ حاجی نوشہ نے ان سے بڑھ کر کونسا کارنامہ انجام دیا تھا جو وہ ان سے بھی بڑے مجدد بن گئے؟

مصنف ص۹۴۴ پر لکھتے ہیں کہ نوشہ صاحب کے بارے میں غوث الاعظم نے فرمایا تھا کہ اُن کا سلسلۂ فقر تمام دنیا میں پھیلے گا اور اس کا غلغلہ ممالکِ دور دراز میں ہوگا۔ لیکن

ایسا نہیں ہوا۔ آج بھی پاکستان کیا پنجاب کے کروڑوں افراد ان کا نام بھی نہیں جانتے۔ چہ جائیکہ ان کا سلسلہ بفقر تمام دنیا میں پھیلتا۔ ہم نے تو امام مجدد اکبرؒ کے سلسلہ کے بارے میں اتنا سُنا ہوا تھا کہ بھنگیوں اور چرسیوں کی ایک بڑی تعداد نوشاہیہ سلسلہ میں داخل ہے اور ان کے ہاں سب سے بڑی عبادت سماع کے دوران وجد و حال طاری کرنا ہے۔ ان کی ٹانگیں رسّے سے باندھ کر انھیں درختوں کے ساتھ لٹکا دیتے ہیں اور گھنٹوں جھولتے رہتے ہیں۔ اس کے مناظر اب بھی بھڑی شاہ رحمٰن میں دیکھنے میں آتے ہیں۔

شرافت صاحب ص۹۵۳ پر لکھتے ہیں کہ نوشہ صاحب نے ایک بار سورج کو ایک جگہ ٹھہرا دیا تھا۔ الشمس والقمر بحسبان یہ اللہ کے حکم سے گردش کرتے ہیں۔ یہ بندوں کے کہنے سے نہیں رُکتے (شق القمر حضورؐ کا معجزہ تھا اور وہ ان ہی کے ساتھ مخصوص تھا)

شرافت صاحب ص۹۵۸ پر لکھتے ہیں کہ نوشہ صاحب کے سلسلہ کے مریدوں کو قیامت کے روز دوزخ سے رہائی دینے کا وعدہ کیا گیا ہے۔ انھوں نے اس کی سند نہیں لکھی۔ امام احمد ابن حنبلؒ عباسیوں کے دربار میں بار بار ایک ہی مطالبہ کیا کرتے تھے:

" اعطونی شیئا من کتاب اللہ او سنۃ رسولہ حتیٰ اقول بہ

آپ بھی ایسی ہی کوئی سند لائیے۔ اللہ تعالیٰ نے ایسا وعدہ تو صاحب لولاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی نہیں کیا۔ پھر نوشہ صاحب ایسا پروانہ کہاں سے لکھوا لائے؟ ص۱۰۱۹ پر مرقوم ہے کہ قیامت کے دن نوشہ صاحب اپنے مریدوں کو گٹھڑی میں باندھ کر جنت میں لے جائیں گے — سادہ لوح عوام کو پھانسنے کے لیے مجاوروں اور گدی نشینوں نے کیا کیا حیلے تراشے ہیں۔ اسی صفحہ پر یہ بھی مرقوم ہے کہ نوشہ صاحب نے کہا تھا کہ جو شخص ان کی خانقاہ میں سے گذر جائے گا وہ جنتی ہوگا اور جو بارہ کوس کے فاصلے سے گذرے گا اس کی بھی نجات ہو جائے گی۔

جب مارٹن لوتھر نے یورپ میں پوپ کے خلاف آواز بلند کی تو اس وقت پوپ

اور اس کے کارندے جنت کے سرٹیفکیٹ فروخت کیا کرتے تھے۔ آج ہمارے ہاں یہ دھندا مجاورین کر رہے ہیں۔ اقبال نے کیا خوب کہا تھا:

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے　　صنم کدہ ہے جہاں لاالٰہ الا اللہ

صہ۹۶۴ پر نوشاہی صاحب نے شاہ کمال کیتھلی کو کینتھلی لکھا ہے۔ جو صحیح نہیں۔ اس سے اگلے صفحہ پر موصوف لکھتے ہیں کہ قطبیت اور غوثیت کی طرح امامت بھی ایک منصب ہے جس پر ائمہ اثنا عشرہ بالترتیب فائز المرام ہوئے۔ یہ خالص شیعی نظریہ ہے۔ اہل سنت کے ہاں ایسا کوئی منصب نہیں ہے۔ شریف التواریخ کے ایک تقریظ نگار نے نوشاہی صاحب کو زین المجتہدین کے لقب سے نوازا ہے۔ یہ بلا وجہ نہیں "امامت" پر عقیدہ رکھنے والا شخص سُنی نہیں ہو سکتا، شرافت صاحب کی تحریریں پڑھ کر انھیں سُنی تسلیم کرنا مشکل ہے۔

نوشاہت کی خصوصیت، نوشاہت کی حقیقت، مقام نوشاہت اور لفظ نوشہ کی تشریح کے بعد نوشاہی صاحب صہ۹۷۳ پر لکھتے ہیں " نوشہ اور مجدّد کے ایک ہی معنی ہیں، یا یہ دونوں الفاظ مترادف ہیں" نوشاہی صاحب کو چاہیئے تھا کہ وہ سند کے طور کسی لغت کا حوالہ دیتے۔ اور ہمیں بتلاتے کہ اہل زبان نوشہ اور مجدّد کو ایک ہی چیز سمجھتے ہیں۔ سند نہ ہونے کی صورت میں ہم اُسے بھی اختراع بندہ کہیں گے۔ اسی صفحہ پر موصوف لکھتے ہیں کہ حاجی نوشہ مجددیت کبریٰ کے مقام پر فائز تھے۔ صہ۹۸۴ پر مرقوم ہے کہ موصوف مُردوں کو زندہ کر دیا کرتے تھے۔ اب میں کس کی بات مانوں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: مِن وَّرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ اور پھر ارشاد ہوتا ہے: اِنَّهُمۡ اِلَيۡهِمۡ لَا يَرۡجِعُونَ اور نوشاہی صاحب کے جدّ بزرگوار انھیں برزخ سے دنیا میں کھینچ لاتے تھے۔

صہ۹۹۶ پر شرافت صاحب لکھتے ہیں کہ حاجی نوشہ کی کرامت سے شاہجہاں

کے عہد میں قلعہ قندھار فتح ہوا۔ اور علامی سعد اللہ خاں نے ان کی خدمت میں حاضر ہو کر فتح قندھار کے لیے دعا کی درخواست کی تھی اس کا ذکر بھی شاہجہاں کے کسی درباری مؤرخ نے نہیں کیا حالانکہ عہد شاہجہاں کے ایک ایک دن کا ریکارڈ بادشاہ نامہ اور عمل صالح میں موجود ہے۔ جناب بزمی انصاری نے بھی اپنے ایک فاضلانہ مضمون میں اس واقعہ کی تردید کی ہے[1]۔ شاہجہاں نے قندھار فتح کرنے کی متعدد بار کوشش کی لیکن اسے ہر بار ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ یہیں سے مغل فوج کی کمزوری ظاہر ہوئی اور اس خاندان کا زوال شروع ہوا۔ شرافت صاحب ص ۹۷ پر لکھتے ہیں کہ شاہجہاں نوشہ صاحب کا معتقد تھا۔ یہ بھی ان کی خوش فہمی ہے اس کا ثبوت کسی ہم عصر تاریخ میں نہیں ملتا۔

اولاد کو سجادہ نشین بنانے کے بارے میں نوشہ صاحب نے یہ عجیب توضیح کی ہے کہ جو لوگ اپنی اولاد کو چھوڑ کر دوسروں کو اپنا نائب بنا دیتے ہیں وہ اپنی اولاد کی حق تلفی کرتے ہیں۔ گویا ابوبکرؓ، عمرؓ و عثمانؓ نے اپنی اولاد کی حق تلفی کی ہے ہم تو صحابہ کرامؓ کو کلھم عدول مانتے ہیں، ان سے حق تلفی کی توقع بھی نہیں رکھ سکتے۔ خواجہ معین الدینؒ اجمیری، خواجہ قطب الدین بختیار کاکی اور بابا فرید الدین گنج شکر کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟ انھوں نے اپنی اولاد پر اپنے مریدوں کو ترجیح دی کیونکہ وہ اس کے اہل تھے۔ شرافت صاحب کے نزدیک تو ان کا یہ فعل حق تلفی ہی سمجھا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ شاہ محمد جعفر پھلواروی کو عمر خضر عطا فرمائے۔ وہ کیا پتے کی بات کہہ گئے ہیں کہ یہ درویش اور فقیر خود کو حضرت علیؓ کا پیرو کار بتلاتے ہیں اور مرتے وقت قیصر و کسریٰ کے طریقے کے مطابق گدی پر اپنے بیٹوں کو بٹھا دیتے ہیں اور امیر معاویہؓ کو عمر بھر اس لیے کوسنے دیتے ہیں کہ وہ اپنے بیٹے کو کیوں اپنا جانشین بنا گئے۔

---

[1] بزمی انصاری، جرنل ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان۔ لاہور بابت اپریل ۱۹۸۱ء ص ۱۰۹

شرافت صاحب نے کتاب کے ترقیمہ میں صفحہ ۲ پر یہ عبارت لکھی ہے: "در عہد سلطنت مجاہد ملت مختار الملک حضرت قائداعظم سلطان محمد علی جناح گورنر جنرل و شہنشاہ دولت خداداد پاکستان ..... الخ

اس عبارت میں "عہد سلطنت" "شہنشاہ دولت خداداد پاکستان" اور سلطان قابل صد اعتراض ہیں۔ قائداعظم نہ ہی سلطان تھے اور نہ ہی شہنشاہ۔ یہ الفاظ شرافت صاحب کی شاہ پرستی کی واضح دلیل ہیں۔ ایسے ہی لوگوں نے پاکستان میں جمہوری نظام حکومت کو ناکام بنایا ہے۔

آخر میں شریف التواریخ کے بارے میں اتنا اور عرض کروں گا۔ ع

این دفتر بے معنی غرق مئے ناب اولی

وشوابھارتی یونیورسٹی کے فارسی عربی اور اردو مخطوطات

از: جناب عبدالوہاب صاحب بدر بستوی، سنٹرل لائبریری، وشوابھارتی یونیورسٹی، شانتی نکیتن مغربی بنگال

گزشتہ سے پیوستہ

نصاب الصبیان (منظوم) ابونصر فراہی مصنف، صفحات ۴۵ - قطعات ۴۵ جن کے اشعار کی کل تعداد ۲۸۴ ہے۔ کتابت خوشخط، نام کاتب اور تاریخ کتابت مذکور نہیں۔

۴۵ قطعات میں سے اکیس[۲۱] قطعات کی ابیات جن بحروں میں ہیں ان کا عنوان ہے اور اشعار میں ارکان کو بھی منظوم کر دیا ہے۔ یہی اکیس قطعات ایسے ہیں جن کو لغت عربی - فارسی کہا جا سکتا ہے، باقی چوبیس قطعات میں سے آخر کے پینتالیسویں قطعہ کا صرف عنوان ہے ابیات نہیں ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسخہ آخر میں ناقص ہے۔ اب ان تئیس[۲۳] قطعات کے جو اشعار ہیں ان میں ازواج مطہرات[۹]، فرزندان اور دختران، موالی، دس اصحاب معنی کرام، عشرہ مبشرہ، مکی مدنی سورتوں اور اقوام سابقہ، عربی و فارسی مہینوں اور ستاروں وغیرہ کے صرف نام دیئے گئے ہیں۔ اس تشریح کے بعد اب مصنف کا دیباچہ ملاحظہ ہو:

"تعلم علم لغت کلید ہمہ علمہا است پس قدرے را از وی نظم کردم تا بے تکلف یاد گیرند و چند بیتی کہ ضابطہ بود ہر چیزی را از علوم بیان این قطعہا در آوردم چون این مجموعہ دو صد و بیست بیت آمد اورا "نصاب الصبیان" نام نہادم۔"

مصنف موصوف دیباچہ میں ابیات کی جو تعداد بتاتے ہیں اور حقیقت میں نسخہ کے ابیات کی جو تعداد ہے، دونوں میں کوئی مطابقت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ نسخہ آخر میں ناقص ہونے کے باوجود صرف ابیات لغت ہی شمار کیے جائیں تو دو سو چالیس ابیات ظاہر ہوتی ہیں اور قطعات

کے درمیان جابجا دیگر علوم کے جو قطعات لائے ہیں ان کے ادبیات کی کل تعداد چالیس ہے اس طرح اس مجموعہ کے اشعار کی جملہ تعداد دو سو چوراسی ہوتی ہے۔ مزید حیرت ہمارے کچھ اہل علم کی ان تحریروں سے ہوتی ہے جنھوں نے "نصاب الصبیان" کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ نسخہ ۲۰۰ ابیات کا مجموعہ ہے اور وجہ تسمیہ یہ بتاتے ہیں کہ شریعت اسلام میں چاندی کی زکوٰۃ کا نصاب دو سو درہم پر ہے جس کے پاس یہ مقدار ہو اس پر زکوٰۃ دینی فرض ہے۔ چونکہ اس کتاب میں دو سو اشعار ہیں اسی لیے مصنف نے مذکورہ نام اپنی کتاب کا مقرر کیا[۱]۔ مذکورہ بالا معروضات سے حقیقت واضح ہونے کے بجائے اور بھی گنجلک ہو جاتی ہے۔ اس موجودہ گتھی کو سلجھانے کے لیے یہاں لائبریری میں موجود فارسی اور اردو نیز چند کٹلگ کتب کا مطالعہ کیا لیکن مایوس المراد رہا۔ شاید دیگر قلمی یا مطبوعہ نسخے نصاب الصبیان کے اگر سامنے رکھے جائیں تو ممکن ہے کوئی بات فیصلے کی نکل آئے۔ سردست تو میرے لیے یہ مشکل ہے۔

یہ کتاب "نصاب الصبیان" ایران کے مختلف مقامات اور ہندوستان میں کلکتہ، کانپور اور لکھنؤ سے متعدد بار طبع ہو چکی ہے۔ نیز مختلف زبانوں میں متعدد عالموں نے اس کے ترجمے بھی کیے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ ایم اے ڈی لٹ نے پروفیسر حافظ شیرانی مرحوم کے مضمون "تعلیمی نصاب" سے نقل کیا ہے کہ اس کے شارحین اور حواشی کی تعداد "گلستان" کے شارحین سے بھی زیادہ ہے[۲]۔

حاجی خلیفہ مرحوم کی اطلاع کے مطابق سید شریف جرجانیؒ (متوفی ۸۱۶ھ/۱۴۱۳ء) نے اس پر تعلیق کی ہے[۳]۔ اور ترکی ترجمہ قسطنطنیہ میں ابراہیم حقی نے ۱۸۸۶ء میں کیا[۴]۔ فارسی ترجمہ

---

[۱] اس تعارفی تشریح کے لیے ملاحظہ ہو: ایرانی محترمہ ڈاکٹر زہرانی خانلری کی کتاب "فرہنگ ادبیات فارسی دری" ص ۵۰۵۔ اور "امیر خسرو: احوال و آثار" میں پروفیسر حافظ محمود شیرانی مرحوم کا مضمون "خالق باری" ص: ۳۰۹ مرتب محترم ڈاکٹر نور الحسن انصاری صاحب ریڈر دلی یونیورسٹی۔

[۲] مباحث حصہ اول ص ۱۱۰۔ [۳] کشف الظنون جلد دوم: ص ۶۰۱

[۴] کٹلگ خدا بخش لائبریری پٹنہ جلد ۹ ص ۴۴ اور کٹلگ ڈھاکہ یونیورسٹی لائبریری جلد اول ص ۲۰۶

محمد بن فصیح بیاضی قہستانی، ابن حسام الہروی اور ابن محمد رضا الشریف الطالقانی وغیرہ نے لکھے ہیں[1] اور ایک اردو ترجمہ کی اطلاع سید نادر آغا تاجر کتب لکھنؤ کی ایک فہرست (سال نامذکور) میں بھی ملتی ہے۔

اور بجنل شکل میں یہ نسخہ مسلم یونیورسٹی لائبریری علی گڑھ (سبحان اللہ مجموعہ) نیشنل لائبریری (بوہار مجموعہ) کلکتہ، خدابخش لائبریری پٹنہ، کتب خانہ آصفیہ سرکار عالی حیدرآباد[9] ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری کلکتہ[2] صولت پبلک لائبریری رامپور[3] (یوپی)، گجرات ودیا سبھا احمدآباد اور مدرسہ عالیہ کلکتہ لائبریری[4] میں بھی پایا جاتا ہے۔ اردو ترجمے حسب ذیل لائبریریوں میں موجود ہیں:

۱۔ گجرات ودیا سبھا احمدآباد میں شرحیں:

(الف) شارح عبدالصمد بن امیر حاج۔

(ب) ابن حسام ہروی

۲۔ ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری میں دو شرحیں:

(الف) شارح ابن حسام ہروی

(ب) شارح نامعلوم الاسم

۳۔ کتب خانہ آصفیہ سرکار عالی حیدرآباد میں تین نسخے:

(الف) شارح محمد بن فصیح بیاضی (اس کی کتابت خود شارح کے قلم سے ہے اور ایک نسخہ مطبوعہ تہران ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء کا بھی ہے۔

(ب) ابن محمد رضا الشریف الطالقانی (یہ شرح ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء کی مطبوعہ تہران ہے

(ج) شارح نامعلوم الاسم

---

[1] کیٹلاگ انڈیا آفس لائبریری لندن، جلد اول: ص ۱۲۹۴ تا ۱۲۹۶

[2] [3] [4] ان لائبریریوں میں ۱۸۱۹ء کا مطبوعہ بھی ہے۔

[5] یہاں دو مطبوعہ نسخے بھی ہیں جن میں سے ایک قبل غدر ۱۸۵۶ء کا اور دوسرا مطبوعہ ایران ۱۸۸۲ء ۱۳۰۰ھ ہے۔

"نصاب الصبیان" لغت کے نام سے عام طور پر مشہور ہے لیکن اس کے پورے ابیات پڑھنے کے بعد صرف لغت کہنا کچھ عجیب سا معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے ساتھ ہی فن شاعری کے بحور وارکان اور چند اشخاص واشیاء کے نام بھی مذکور ہیں جو تعلیم اطفال کے سلسلے میں مصنف موصوف نے کوشش کی ہے۔ اسی طرح اس کتاب کی شہرت بھی سمجھ میں نہیں آتی۔ اسلئے کہ اس میں کوئی ندرت اور کوئی اہم چیز نہیں نظر آتی سوائے اس کے کہ یہ چند عربی الفاظ کے فارسی معنی ہیں اور کچھ دیگر عام چیزیں، اس میں منظوم کر دی گئی ہیں۔ اہمیت نسخہ کی وجہ صرف یہی تسلیم کیے جانے کے لائق ہے کہ تعلیمی نصاب کی حیثیت سے منظوم شکل میں اسے سب سے قدیم مانا جاتا ہے۔

مصنف موصوف کا دوسرا اہم کارنامہ وہ ہے جو امام مجتہد محمد بن حسن شیبانی (متوفی ۱۸۷ھ) کی کتاب "جامع الصغیر فی الفروع" کو نظم کی صورت میں ہمارے لیے یادگار چھوڑا ہے۔ اس منظوم کا نام "لمعۃ البدر" ہے جسے موصوف نے ۶۱۷ھ/۱۲۲۰ء میں کیا۔ اور اس منظوم کارنامے کی فارسی شرح "ضوء اللمعہ" کے نام سے علاء الدین محمد بن عبدالرحمٰن الخجندی نے کی ہے۔[1]

ابونصر فراہی کے نام کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ محمد، محمود اور مسعود یہ تین نام ملتے ہیں حاجی خلیفہ مرحوم خود بھی شک وشبہ میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ یہ موصوف محمود یا مسعود لکھتے ہیں اور ایک جگہ صرف محمود ذکر کرتے ہیں لیکن زیادہ تر دیگر کتابوں میں محمد نام ملتا ہے۔ اسی طرح مصنف موصوف کے وطنی نام میں بھی کئی طرح کے الفاظ ملتے ہیں۔ کوئی "فرہ" اور کوئی "فراہ" لکھتا ہے۔ لغت نامہ دہخدا (حروف الف ص ۹۰۷) میں ہے:

"منسوب بفرہ شہری میان ہرات وسیستان است وگوروی درقریہ است از نواحی فرہ والف در فراہی زائد وبرای ضرورت شعر است۔"

لیکن زیادہ تر اہل علم مقام فراہ ہی لکھتے ہیں مثلاً ڈاکٹر زہرای خانلری کے الفاظ ہیں منسوب

[1] کشف الظنون جلد اول ص ۳۷۹

بہ قریہ فراہ از سیستان است[1]" حاصل کلام یہ ہے کہ موصوف مادر زاد نابینا تھے اور اپنے وقت کے ماہر لغت عرب اور احادیث نبوی میں فہم و بصیرت نیز شاعری میں باکمال مانے جاتے تھے۔ قاضی فقیر محمد بنگالی مرحوم (متوفی ۱۲۶۰ھ / ۱۸۴۴ء) تحریر فرماتے ہیں:

"ابونصر فراہی مولّفہ 'نصاب الصبیان' است کہ کور مادر زاد بود۔ اللہ تعالیٰ از فضل و کرم خویش ذہن و ذکا آنچناں بدو عطا فرمود کہ بفضیلت و علم شہرۂ آفاق گشت[2]"

مصنف موصوف نے یمین الدین بہرام شاہ بن تاج الدین حرب (امیر سیستان) کا زمانہ پایا تھا جس کے موصوف مداحوں میں سے تھے چنانچہ امیر مذکور کی مدح میں اشعار بھی کہے ہیں جن میں سے چار اشعار محمد خاوند شاہ ہروی نے اپنی کتاب "روضۃ الصفاء" جلد چہارم صہ ۲۱۹ پر ذکر کیے ہیں۔ ابونصر فراہی کی وفات ۶۴۰ھ / ۱۲۴۲ء میں ہوئی۔

ابونصر فراہی کا یہ ممدوح امیر نہایت ہی نیک دل، متقی اور ماہر مملکت و سیاست تھا۔ اپنے والد تاج الدین حرب کی وفات ۶۱۲ھ / ۱۲۱۵ء کے بعد جب سیستان کی امارت پر قابض ہوا تو وہاں فتنہ و عداوت اور خونریزیوں کی شیطانی ہنگامہ آرائی سامنے آئی جسے اس نے اپنی دور اندیشانہ تدبیر و سیاست سے ہر قسم کے خلفشار کا خاتمہ کر دیا۔ لیکن جن لوگوں کی فتنہ پروری عادت ثانیہ بن جاتی ہے وہ اپنی خباثتوں کی تسکین کا مداوا فتنہ برپا کرنے ہی سے حاصل کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک دن امیر موصوف جامع مسجد میں نماز ادا کرنے کے لیے جا رہے تھے کہ اچانک چند اشرار طبع نے راستے ہی میں یکبارگی حملہ کر کے شہید کر دیا۔ خاوند شاہ ہروی لکھتے ہیں: "چہار کس از فدائیان اسماعیلی فرصت نگاہ داشتہ در وقتیکہ بمسجد جامع می رفت در بازار از اطرافش درآمدہ آں پادشاہ بیگناہ را بضربات متوالی شہید گردانیدند[3]"

(باقی آئندہ)

---

[1] فرہنگ ادبیات فارسی دری ص ۳۲۹
[2] جامع التواریخ ص ۲۲۴
[3] روضۃ الصفاء جلد چہارم ص ۲۱۹

تبصرے

دردِ دلکشا : ازجناب منظور الٰہی صاحب تقطیع متوسط، ضخامت ۱۹۲ صفحات، کتابت وطباعت، کاغذ اور گٹ اپ سب اعلیٰ۔ قیمت ۱۵/۰۰ پتہ: فیروز سنز لمیٹڈ لاہور۔

جناب منظور الٰہی صاحب پاکستان گورنمنٹ کے اعلیٰ سول آفیسر رہ چکے ہیں، موصوف کا خاندان جو نامی گرامی افراد پر مشتمل تھا اصلاً مشرقی پنجاب (جالندھر) کا متوطن تھا۔ تقسیم کے وقت سخت مصائب و آلام برداشت کرکے مغربی پنجاب (لائل پور) منتقل ہوگیا موصوف نے تعلیم کی تکمیل پاکستان میں ہی کی، اس کے بعد وہ سول سروس میں آگئے۔ یہاں اور بیرونی ممالک میں بڑے بڑے عہدوں پر رہے۔ تعلیم مغربی تھی مگر تربیت خالص اسلامی اور مشرقی تھی، دینداری خاندانی وراثت تھی دماغ دوررس اور نکتہ شناس، دل دردمند اور حساس، رومی، عطار، حافظ، خسرو اور غالب واقبال کے لالہ زار شعر و ادب کا خوشہ چیں، قوت مشاہدہ عقاب آسا، اس لیے اب قلم سنبھالا تو عمر بھر کے تمام تجربات، مشاہدات اور احساسات کی شراب کشید کرکے دردِ دلکشا کے جام وسبو میں بھر دی۔ یہ کتاب کہنے کو آٹھ متفرق مضامین کا مجموعہ ہے، لیکن اس میں کیا نہیں ہے؟ اس میں اپنی کہانی، وطن اور خاندان کے بزرگوں اور دوستوں کی حسرت آلود یاد بھی ہے اور بزم جہاں کے ہنگامۂ ناؤ نوش کا تذکرہ بھی، واردات قلب بھی ہیں اور غم روزگار بھی، علمی اور ادبی اعتبار سے اس میں دین وتصوف، فلسفہ وحکمت، تاریخ واثریات غرض کہ ادب عالیہ میں جو کچھ ہونا چاہئے وہ سب اس میں موجود ہے، پھر اسلوب نگارش اس درجہ حسین اور دلآویز ہے کہ سبحان اللہ پڑھتے جائیے اور جھومتے جائیے۔ معلوم ہوتا ہے آزاد اور

مہدی الافادی دونوں یک قالب و دو جاں ہو گئے ہیں۔ ترقی پسند ادب کے ذخیرہ میں اس انشاپردازی کی مثال شاذ و نادر ہی ملے گی، بہرحال یہ عرض کرنا نامناسب نہ ہوگا کہ پھولوں کے اس گلدستہ میں " ہر ایک نے اپنی باری لینی ہے " (ص ۵۴) افریقی ادارے کے سربراہ مجھے کہنے لگے " (ص ۵۳) " مجھے لوگ ملنے آتے ہیں " (ص ۱۴۷) سب احباب کومل کے جاتے ہیں " (۱۴۵) " تم میری بیوی کومل کے خوش ہوگئے " (ص ۷۸) ایسے فقرے بری طرح کھٹکتے ہیں، اگرچہ اہل پنجاب نے اس طرز تحریر کو عام کر لیا ہے لیکن دہلی اور لکھنؤ کے کان اب تک ان سے مانوس نہیں ہوتے۔ (س)

سالنامہ صغیر = ناشر: ادارہ صغیر انجمن ترقی اردو، مدرسہ باقیات صالحہ۔ ویلور ۶۳۲۰۰۴ (تامل ناڈو) قیمت ندارد۔

مدرسہ باقیات صالحہ ویلور (تامل ناڈو) جنوبی ہند کی ایک معروف درس گاہ ہے اگرچہ مدرسہ کا بنیادی مقصد علوم دینیہ اور لغت عربی کی اعلیٰ تدریس ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ یہاں کے ارباب حل و عقد اردو زبان و ادب کے تئیں غافل نہیں۔ تحریر و تقریر کی مشق کے لئے انجمن ترقی اردو کے نام سے ایک ادارہ قائم ہے۔ پیش نظر رسالہ اسی انجمن کا سالانہ ترجمان ہے۔ اس میں فاضلین مدرسہ کے علاوہ طلباء کرام کے مضامین بھی شامل ہیں کئی منظومات مثلاً۔ یحییٰ قطعے، جوش اور تصوف، تعلقات عرب و ہند بہت ہی معلومات افزا ہیں۔ ہمارے مدارس عربیہ میں تحریر و تقریر کی مشق تو کرائی جاتی ہے مگر طلباء کی عزیز کی کاوشوں کو شائع کرنے کی طرف توجہ نہیں دی جاتی۔ مدارس عربیہ اس سے ترغیب حاصل کریں۔

امید ہے کہ اس سالنامہ کو مقبولیت تام حاصل ہوگی۔ طلبا کی بیس براہ راست رجوع کر کے رسالہ حاصل کریں۔

مضامین تفسیر

مؤلفہ: شیخ التفسیر سید شاہ عبدالجبار قادری باقوی ناظر مدرسہ باقیات صالحہ
ویلور (تامل ناڈو)

صفحات ۸۸

قیمت چھ روپے۔

ویلور کے نوجوانوں نے بعد مغرب مجلس تفسیر کا سلسلہ شروع کیا ہے جس میں شاہ عبدالجبار قادری باقوی مدظلہ تفسیر بیان کرتے ہیں۔ یہ سلسلہ گزشتہ بارہ سال سے جاری ہے۔ زیر نظر کتاب انہی مجلسوں کے ۱۲ مضامین پر مشتمل ہے۔ جن میں حالات حاضرہ کو پیش رکھتے ہوئے تفسیری نکات بیان کیے گئے ہیں۔ آیات شریفہ کی روح کو سہل طریقہ پر سامعین کے اذہان میں داخل کرنے کے لیے حکایات وقصص، لطائف وظرائف اور مختلف مثالوں سے کام لیا گیا ہے۔ جن مقامات پر تفسیری مجلس کا انعقاد نہیں ہوتا ہے وہاں یہ کتاب مجلس میں پڑھ کر سنائی جائے تو انشاء اللہ خاطر خواہ فیض پہنچے گا۔ (م رف)

سنہ ۱۹۵۴ء — حیات شیخ عبد الحق محدث دہلوی ۔ العلم والعلماء ۔ اسلام کا نظام عفت و عصمت ۔
تاریخ صقلیہ ، تاریخ ملت جلد نہم

سنہ ۱۹۵۵ء — اسلام کا زرعی نظام ، تاریخ ادبیات ایران ، تاریخ علم فقہ ، تاریخ ملت حصہ دہم سلاطین [illegible]
تذکرہ علامہ محمد بن طاہر محدث پٹنی

سنہ ۱۹۵۶ء — ترجمان السنہ جلد ثالث ، اسلام کا نظام حکومت (طبع جدید مع اضافہ زیر ترتیب) ، جدید بین الاقوامی
سیاسی معلومات جلد دوم ، خلفائے راشدین اور اہل بیت کرام کے باہمی تعلقات

سنہ ۱۹۵۷ء — لغات القرآن جلد پنجم ، صدیق اکبر ، تاریخ ملت حصہ یازدہم سلاطین ہند دوم ، انقلاب روس اور روس انقلاب کے بعد

سنہ ۱۹۵۸ء — لغات القرآن جلد ششم ، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ، تاریخ گجرات ، جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد سوم

سنہ ۱۹۵۹ء — حضرت عمر کے سرکاری خطوط ، ۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ ، جنگ آزادی ۱۸۵۷ء ، مصائب [illegible]

سنہ ۱۹۶۰ء — تفسیر مظہری اردو پارہ ۲۹ ۔ ۳۰ ۔ حضرت ابوبکر صدیق کے سرکاری خطوط
امام غزالی کا فلسفہ مذہب و اخلاق ۔ عروج و زوال کا الٰہی نظام ۔

سنہ ۱۹۶۱ء — تفسیر مظہری اردو جلد اول ، مرزا مظہر جان جاناں کے خطوط ، اسلامی کتب خانے ، [illegible]
تاریخ ہند پر نئی روشنی

سنہ ۱۹۶۲ء — تفسیر مظہری اردو جلد دوم ۔ اسلامی دنیا دسویں صدی عیسوی میں ۔ معارف الآثار ۔
نیل سے فرات تک

سنہ ۱۹۶۳ء — تفسیر مظہری اردو جلد سوم ۔ تاریخ [illegible] ضلع بجنور ۔ علماء ہند کا شاندار ماضی اول

سنہ ۱۹۶۴ء — تفسیر مظہری اردو جلد چہارم ، حضرت عثمان کے سرکاری خطوط ، عرب و ہند عہد رسالت میں ،
ہندوستان شاہان مغلیہ کے عہد میں ۔

سنہ ۱۹۶۵ء — ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت جلد اول ۔ تاریخی مقالات
لامذہبی دور کا تاریخی پس منظر ، ایشیا میں آخری نو آبادیات

سنہ ۱۹۶۶ء — تفسیر مظہری اردو جلد پنجم ۔ [illegible] دمشق ۔ خواجہ بندہ نواز کا تصوف و سلوک ۔
ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں ۔

سنہ ۱۹۶۷ء — ترجمان السنہ جلد چہارم ، تفسیر مظہری اردو جلد ششم ، حضرت عبد اللہ بن مسعود اور ان کی فقہ

سنہ ۱۹۶۸ء — تفسیر مظہری اردو جلد ہفتم ، تین تذکرے ۔ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات
اسلامی ہند کی عظمت رفتہ ۔

سنہ ۱۹۶۹ء — تفسیر مظہری اردو جلد ہشتم ، تاریخ الفخری ، حیات ذاکر حسین ۔ دین الٰہی اور اس کا پس منظر

سنہ ۱۹۷۰ء — حیات عبد الحی ، تفسیر مظہری اردو جلد نہم ، مآثر و معارف ، احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت

سنہ ۱۹۷۱ء — تفسیر مظہری اردو جلد دہم ، بیماری اور اس کا روحانی علاج ۔ خلافت راشدہ اور ہندوستان

سنہ ۱۹۷۲ء — فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ، انتخاب الترغیب والترہیب ۔ اخبار التنزیل
عربی لٹریچر میں قدیم ہندوستان

L No. D. (DN) 231
PHONE : 26 28 15
February
Subs. 30.00 Per Copy Rs. 2.50

مطبوعہ ٹائیٹل جلال پریس جامع مسجد دہلی ۶

مارچ سنہ ۱۹۸۳ء

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

قیمت سالانہ تیس۳۰ روپے

مرتبہ

سعید احمد اکبرآبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت۔ اسلام کا اقتصادی نظام۔ قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ۔
تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام۔ سوشلزم کی بنیادی حقیقت۔

سنہ ۱۹۴۰ء غلامانِ اسلام۔ اخلاق و فلسفۂ اخلاق۔ فہمِ قرآن۔ تاریخِ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم"۔ صراطِ مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول۔ وحی الٰہی۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول۔

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات)
مسلمانوں کا عروج و زوال۔ تاریخِ ملت حصہ دوم "خلافتِ راشدہ"۔

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرستِ الفاظ جلد اول۔ اسلام کا نظامِ حکومت۔ سوشلزم۔ تاریخِ ملت حصہ سوم "خلافتِ بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم۔ لغات القرآن جلد دوم۔ مسلمانوں کا نظامِ تعلیم و تربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم۔ قرآن اور تصوف۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کئے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اول۔ خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ۔ جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو۔

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظمِ مملکت۔ مسلمانوں کا عروج و زوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے
اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم۔ حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ۔

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم۔ تاریخِ ملت حصہ چہارم "خلافتِ ہسپانیہ"۔ تاریخِ ملت حصہ پنجم "خلافتِ عباسیہ اول"

سنہ ۱۹۴۹ء قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے) (کامل)
تاریخِ ملت حصہ ششم "خلافتِ عباسیہ دوم"۔ بصائر۔

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخِ ملت حصہ ہفتم "تاریخِ مصر و مغربِ اقصیٰ"۔ تدوینِ قرآن۔ اسلام کا نظامِ مساجد۔
اشاعتِ اسلام، یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا۔

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم۔ عرب اور اسلام۔ تاریخِ ملت حصہ ہشتم "خلافتِ عثمانیہ"۔ جارج برنارڈ شا۔

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخِ اسلام پر ایک طائرانہ نظر۔ فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو
از سرِ نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ کتابتِ حدیث۔

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخِ مشائخِ چشت۔ قرآن اور تعمیرِ سیرت۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ۔

برہان

سالانہ چندہ ۳۰/- روپے ——— قیمت فی پرچہ: ڈھائی روپے

جلد نمبر ۹۰ جمادی الاول ۱۴۰۳ھ مطابق مارچ ۱۹۸۳ء شمارہ ۳

نظرات	مولانا سعید احمد اکبر آبادی	۲

مقالات

۱۔ سرجری اسلام کے قرونِ اولیٰ میں	مولانا محمد عبداللہ طارق دہلوی۔ رفیق ندوۃ المصنفین دہلی	۵
۲۔ عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں محرکات، مسائل اور مقاصد	جناب ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی استاد شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۱۴
۳۔ سیرت شیخ بوعلی سینا کے بعض پہلو القانون فی الطب کی روشنی میں	مولانا حکیم محمد زماں حسینی صاحب کلکتہ	۲۵
۴۔ بینک سے تعاون اور اس کے انٹرسٹ کا شرعی حکم؟ (ایک مطالعہ)	مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، استاد تفسیر وحدیث، ناظم مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ	۴۱
۵۔ تاریخ وصال حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ	جناب مسعود انور علوی۔ ایم اے عربی علیگ	۵۵
۶۔ وفیات: ڈاکٹر محمد نور النبی	(س ر)	۵۹
۷۔ تبصرے		۶۱

عمیدالرحمٰن عثمانی، پرنٹر پبلشر نے اعلیٰ پرنٹنگ پریس میں طبع کراکر دفتر برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶ سے شائع کیا

نظرات

ملک وملت بچاؤ تحریک جس کا غلغلہ ملک کے طول وعرض میں بلند تھا اور جو ۲۱ فروری سے جمعیۃ علمائے ہند کے زیر اہتمام وانتظام جنرل شاہ نواز خاں کی قیادت میں دلی سے شروع ہونے والی تھی ملک میں ہندو فاشزم کے فروغ اور ملک کی موجودہ ناسازگار فضا اور ناساعد ماحول کے باعث اگرچہ چند در چند خطرات اور ناگوار حوادث وواقعات کے اندیشہ سے پُر تھی اور وزیر اعظم مسز اندرا گاندھی نے تحریک کے قائد جنرل شاہ نواز کے نام جو دوسرا خط لکھا تھا جس میں دوسری باتوں کے علاوہ یہ ارشاد ہمایونی بھی فرمایا گیا تھا کہ "(۱) ہندو فرقہ پرستی مسلم فرقہ پرستی کا قدرتی ردعمل ہے" نیز یہ کہ (۲) کوئی اقلیت اکثریت کو ناراض کر کے زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس خط نے نوع بنوع خطرات کے اندیشہ کو وہم اور وسوسہ کی حد سے نکال کر یقین نہ سہی ظن غالب سے قریب تر کر دیا تھا۔ لیکن چونکہ ہندو فاشزم کی روز افزوں چیرہ دستی اور ساتھ ہی حکومت کی سرد مہری کے باعث مسلمانوں کے دل دکھے ہوئے تھے اور ان میں احساس بے چارگی نے زندگی سے فراریت (ESCAPISM) کی شان پیدا کر دی تھی اس بنا پر اندیشہ سود وزیاں سے بلند وبالا ہو کر مسلمانوں نے اس تحریک کو بڑے جوش وخروش اور ولولہ وامنگ سے لبیک کہا اور اس کی پذیرائی کا ناقابل انکار ثبوت اس طرح دیا کہ ایک طرف صدر جمعیۃ العلماء کی دعوت پر انھوں نے لاکھوں روپے چند روز میں ہی فراہم کر دیئے اور دوسری جانب ملک کے گوشہ گوشہ سے ہزار در ہزار مسلمانوں نے گرفتاری کے لیے اپنے نام پیش کر دیئے۔

مسلمانوں اور خصوصاً نوجوانوں میں بڑا جوش وخروش تھا اور ان کے شریک کار

بعض وہ برادرانِ وطن بھی تھے جن کے دل میں سیکولرزم اور جمہوریت کا درد تھا، ۲۰ فروری کی شام اسیرانِ جامع جو زنداں سے نہیں گھبراتے ایک بڑی تعداد میں دلی پہنچ گئے تھے اور اسی قسم کے ہزاروں افراد اِدھر اُدھر سے اپنے اپنے مقامات سے افشاں وخیزاں دلی کے لیے چل پڑے تھے پروگرام کے مطابق تحریک شروع کرنے کی تیاریاں تکمیل کے مرحلے سے گذر رہی تھیں کہ گورنمنٹ کا دل نرم ہوا، اس نے خاص مسلمانوں کے مسائل پر غور و خوض کرنے اور ان کے بارے میں اپنی سفارشات پیش کرنے کی غرض سے ایک کمیٹی کی تشکیل کا اعلان کیا۔ اس کمیٹی کے افراد، پارلیمنٹ کے مسلم ممبروں اور وزارت داخلہ ان سب میں پہلے آپس میں گفتگو ہوئی پھر یہ لوگ وزیر اعظم سے ملے اور ان سے صلاح ومشورہ کیا، آخر حکومت کی طرف سے اعلان ہوا کہ اس نے میمورنڈم کے بنیادی مطالبات تسلیم کر لیے ہیں اور ملک ملّت بچاؤ تحریک کے قائد نے از خود، وقت کے وقت تحریک کے التوا کا اعلان کر دیا۔

مسلمان ۲۵ برس سے دیکھتے آرہے ہیں کہ میمورنڈم میں جو بنیادی مطالبات ہیں وہ نئے نہیں ہیں اس قسم کے مطالبات پہلے بھی ہوتے ہیں اور وہ قومی یک جہتی کونسل کی تجاویز میں شامل بھی ہیں۔ لیکن اپنے وعدوں اور یقین دہانیوں کے باوصف حکومت نے آج تک کسی ایک تجویز پر عمل نہیں کیا اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جارحانہ فرقہ پرستی کے ہاتھوں مسلمانوں کی جان و مال اور ان کی عزت و آبرو کا کھیل برابر جاری ہے، اس احساس کی بنا پر تحریک کے التوا کا اعلان مسلمانوں اور خصوصاً ان کے نوجوان طبقہ میں، جس کا احساس ہم کو علی گڑھ آکر ہوا، سخت مایوسی اور غم و غصّہ کا باعث ہوا۔

اس میں شبہ نہیں کہ جب حکومت نے مطالبات کو تسلیم کرنے کا اعلان کر ہی دیا تو اب منطقی طور پر تحریک کو جاری رکھنے کا جواز نہیں ہو سکتا تھا، لیکن جمعیت علمائے ہند کو

اس بات کا یقین کر لینا چاہیئے کہ تحریک کا التوا کرکے اس نے اپنے آپ کو ایک عظیم ابتلا اور آزمائش میں مبتلا کر دیا ہے۔ کیونکہ اگر خدا نخواستہ میرٹھ یا شدہ جیسا فساد اب پھر کہیں ہوا اور اس میں حکومت کی سرد مہری کا عالم وہی رہا جو اب تک رہا ہے تو جمعیۃ علماء کا فرض ہوگا کہ تحریک فوراً شروع کردے اور اگر اس نے ایسا نہیں کیا تو مسلمانوں میں جمعیتہ علماء کی طرف سے سخت بیزاری اور دل گرفتگی پیدا ہو جائے گی۔ کیونکہ حکومت کے وعدوں اور طفل تسلی اعلانات کے سہارے ایک طویل زندگی گذارنے کے بعد مسلمانوں کا حال غالب کے اس شعر کا مصداق بن گیا ہے:

ترے وعدہ پر جیئے ہم تو یہ جان چھوٹ جانا
کہ خوشی سے مر نہ جاتے اگر اعتبار ہوتا

اطلاع عام

رسالہ برہان کے خریداروں سے یہ گزارش کی جاتی ہے کہ جس وقت آپ بسلسلۂ چندہ برہان چیک یا ڈرافٹ بنا کر بھیجیں تو جس نام سے ہمارے ہاں اکاونٹ ہے وہی نام لکھیں اس میں خاص لفظ یا "کا" نہیں آنا چاہیئے۔ اس پر بینک چیک لینے سے اعتراض اور انکار کرتا ہے جس سے دشواری ہوتی ہے۔ ہمارا اکاونٹ صرف 'برہان دہلی' کے نام سے ہے اس میں دی، یا مینیجر کا لفظ قطعاً استعمال نہیں ہونا چاہئے۔ خاص طور پر لائبریریز، کالج و اسکول کو مخاطب کیا جاتا ہے کہ وہ توجہ فرمائیں اور جو رسالہ برہان کا چندہ بذریعہ منی آرڈر بھیجتے ہیں وہ اپنا پورا پتہ نیچے کے کوپن پر انگریزی میں صاف تحریر فرمائیں۔ یہ درخواست پہلے بھی کئی مرتبہ کی جا چکی ہے۔ اس سلسلہ میں خصوصی توجہ کا متمنی ہوں — مینیجر رسالہ برہان دہلی

سرجری اسلام کے قرونِ اولیٰ میں

مولانا محمد عبداللہ طارق دہلوی، رفیق ندوۃ المصنفین دہلی

(۴)

چند قدیم مسلم سرجن

(۱) عہدِ رسالت (مسلسل)

(۶) ابو رِمْثَہ یا ابن ابی رِمْثَہ التمیمی رضی اللہ عنہ ۔ یہ قبیلہ تیم الرباب سے تعلق رکھتے ہیں، ناظرین کو یاد ہوگا کہ مقالے کے شروع میں جو عرب کے ایک ماہر سرجن جِذْ یَم کا ذکر آچکا ہے وہ بھی اسی قبیلے سے تعلق رکھتا تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ اس قبیلے کے لوگ طب و سرجری سے کچھ زیادہ دلچسپی رکھتے تھے ۔ ابن ابی رمثہ نے آگے اپنا جو تعارف کرایا ہے اس سے یہ بات اور واضح ہوجاتی ہے کہ یہ پورا خاندان ہی اطباء، سرجنوں اور ماہرین تشریح کا تھا۔

ابن القفطی اور ابن ابی اصیبعہ نے کہا ہے کہ ابن ابی رمثہ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک طبیب تھے جو اعمال ید اور سرجری کے فن کے بہت ماہر تھے "انہ کان طبیبا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مزاولا لاعمال الید وصناعۃ الجراح" [۱۳۱]

---

[۱۲۸] جیسا کہ ابن عبدالبر نے الاستیعاب میں (ص ۶۴۲، اصابہ کے ساتھ چھپی ہے) اور ابن حجر نے الاصابہ ج ۴ ص ۷۱ میں ذکر کیا ہے، اور یہی راجح ہے۔ [۱۲۹] جیسا کہ ابن ابی اصیبعہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

[۱۳۰] یہ تاریخ طب کے طالب علموں کے لیے ریسرچ کا ایک موضوع ہے اس سے عربوں کی قدیم سرجری کے سلسلے میں اہم انکشافات ہو سکتے ہیں۔

[۱۳۱] ابن ابی اصیبعہ، عیون الانباء ص ۱۷۰ و ابن القفطی، تاریخ الحکماء للزوزنی ص ۲۶۴ (لیبک ۱۳۲۰ھ)

ابو رمثہ نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر نبوت دیکھی تو وہ اس کو کوئی پھوڑا یا رسولی سمجھے اور اپنی خدمات پیش کیں کہ میں طبیب ہوں اس کا علاج کر دیتا ہوں آپ نے فرمایا کہ نہیں "انت رفیق والطبیب اللہ" یعنی تم تو بس ہمدردی کر سکتے ہو طبیب تو اللہ ہی ہے۔ اور ممکن ہے آپ کی مراد یہ ہو کہ تم طبیب نہیں ہو، طبیب ہوتے تو اس کو رسولی نہ سمجھتے، چنانچہ شیرازی نے حضرت مجاہدؒ سے اسی روایت کے جو الفاظ نقل کیے ہیں ان میں یہ ہے کہ: "الطبیب اللہ ولعلک ترفق[۱۳۲] باشیاء تخرق بہا غیرک[۱۳۴]" یعنی طبیب تو اللہ ہی ہے تم تو بس فائدہ پہنچانے کی ایک کوشش کرتے ہو اور دوسروں کو بے وقوف بناتے ہو، اور تخرق بہا غیرک کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تم زیادہ سے زیادہ اپنی کوشش کی انتہا[۱۳۴] کر سکتے ہو شفا بخشی تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے۔

مسند امام احمد میں ہے کہ انھوں نے حضور مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ اللہ کے نبی! میں طبیب ہوں اور اطباء کے خاندان سے تعلق رکھتا ہوں، اپنی کمر آپ مجھے دکھائیے اگر وہ کوئی پھوڑا یا رسولی ہے تو میں اس کا اپریشن کر دوں گا۔ "فان تکن سِلعَۃً اَبُطُّہا" اور اگر کوئی اور چیز ہوئی تو میں اس کے بارے میں آپ کو بتا دوں گا کیونکہ کوئی انسانی زخموں اور پھوڑے پھنسیوں کے بارے میں مجھ سے زیادہ ماہر نہیں ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں کہ: "فانہ لیس من انسان اعلم بجرح او خراج منی" اور مسند احمد ہی کی ایک روایت میں اس کے یہ الفاظ ہیں کہ: "واللہ ما یخفی علینا من الجسد عِرق ولا عَظم" یعنی اس نے قسم کھا کے کہا کہ جسم انسانی کی کوئی رگ اور کوئی ہڈی ہم سے پوشیدہ نہیں ہے۔ اس کے جواب میں حضور اکرم صلی اللہ

---

۱۳۲ ارفق کے معنی نفع پہنچانے کے آتے ہیں۔

۱۳۳ السیوطی، الجامع الصغیر مع شرحہ فیض القدیر ج ۴ ص ۲۸۹ (بیروت ۱۳۹۱ھ)

۱۳۴ یقال خرق المغازہ ای بلغ نہایتہا۔

علیہ وسلم نے فرمایا کہ طبیبھا الذی خلقھا یعنی جس چیز کو تم رسولی وغیرہ سمجھ رہے ہو اسکا طبیب وہی ہے جس نے اسے پیدا فرمایا ہے، مطلب یہ کہ تم اس کی فکر سے آزاد ہو جاؤ۔

مسند احمد میں ابو رمثہؓ کی کل پچیس ۲۵ روایتیں ہیں جن میں زیادہ تر ان کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات اور اس وقت کی گفتگو کا ہی ذکر ہے۔ اور چند میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیہ و لباس کا بیان ہے [۱۳۵]

(۷) رُفَیْدَۃ الانصاریہ رضی اللہ عنہا، یہ صحابی خاتون ہیں جو زخمیوں کا علاج کیا کرتی تھیں، اور کمزور و خستہ حال مسلمانوں کی خدمت رضاکارانہ طور پر محض اللہ کے لیے کرتی تھیں غزوۂ خندق میں جب حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ زخمی ہو گئے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حضرت رفیدہؓ کے خیمہ میں ہی بھجوایا تھا جو کہ مسجد ہی میں لگا ہوا تھا اور آپ نے فرمایا تھا کہ میں بھی ابھی تھوڑی دیر میں ان کی عیادت کے لیے آرہا ہوں۔ ابن اسحٰق نے رفیدہؓ کا ذکر مختصراً کیا ہے، امام بخاری نے الادب المفرد میں اور التاریخ الکبیر میں یہ واقعہ بھی ذکر کیا ہے [۱۳۶]

(۸) ام عطیہ انصاریہ الخافضۃ۔ یہ مدینہ منورہ میں ایک انصاری خاتون تھیں جو عورتوں کی ختنہ کیا کرتی تھیں، عرب میں عورتوں کی ختنہ کا بھی رواج تھا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان خاتون کو ان کے پیشے کے متعلق ہدایت فرمائی تھی کہ اذا خَفَضْتِ فاشمی ولا تنھکی یعنی جب تم (عورتوں کی) ختنہ کیا کرو تو بہت معمولی سی کھال لیا کرو، جڑ تک نہ کاٹ ڈالا کرو، اور پھر آپ نے اس کم کاٹنے کا فائدہ یہ ارشاد فرمایا کہ فانہ اسریٰ للوجہ واحظی عند الزوج یعنی اس سے چہرے کی رونق بڑھتی ہے اور جنسی ملاپ کے وقت

---

[۱۳۵] پندرہ احادیث مسند احمد میں ایک جگہ ہیں ج ۱۲ ص ۹۵ تا ۹۷ حدیث نمبر ۱۰۴ تا ۱۱۸ (طبع جدید مصر ۱۳۷۲ھ ۱۹۵۳ء) اور درس احادیث دوسری جگہ ج ۴ ص ۱۶۳ (مطبعہ میمنیہ مصر ۱۳۰۶ھ)

[۱۳۶] ابن حجر، الاصابہ ج ۴ ص ۲۹۵ (مصر ۱۳۵۸ھ)

[۵۰] طبرانی فی الاوسط عن انس بن مالک۔ الہیثمی، مجمع الزوائد ج ۵ ص ۱۷۲ - والاصابۃ ج ۸ ص ۱۵۹ (مصر ۱۳۲۵ھ ۱۹۰۷ء)

شوہر کو لذت زیادہ حاصل ہوتی ہے۔

یہ ام عطیہ خافضہ کے لقب سے مشہور تھیں، لفظ خافض عورتوں کی ختنہ کے لیے مخصوص ہے جس طرح مردوں کی ختنہ کے لیے ختان کا لفظ ہے۔ یہ کام کرنے والی عورت کو خافضہ بھی کہتے ہیں اور مُبَظِّرَہ بھی۔عہ

اس ہدایت نبوی سے اندازہ کیجیے کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر معاشرے کی چھوٹی سے چھوٹی اور پوشیدہ سے پوشیدہ چیزوں کی طرف بھی کس قدر باریکی کے ساتھ رہتی تھی اور ہر چیز کے خالص طبی و جمالیاتی فوائد پر بھی کتنی گہری نظر تھی۔

(۹-۱۰) دو حقیقی بھائی جن کا ذکر اوپر آچکا ہے کہ وہ مدینہ طیبہ میں آئے تھے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو طلب فرمایا اور ان سے ایک صحابی کا اوپریشن کرایا جن کے جسم میں تیر پیوست ہوگیا تھا، یہ واقعہ عہد رسالت کے بڑے اوپریشنوں کے ضمن میں آچکا ہے۔ ان دونوں بھائیوں کے نام اور مزید حالات ابھی تک پردۂ خفا میں ہیں۔

(۱۱) وہ یہودی سرجن جس نے ایک انصاری صحابی کے پیٹ کا بڑا اوپریشن کر کے ایک بڑے پرندے کے بچے کی شکل کی کوئی چیز نکالی تھی، یہ واقعہ عہد رسالت کے بڑے اوپریشنوں میں نمبر اول پر آچکا ہے۔

اس یہودی طبیب کا نام اور اس کے حالات بھی مقالہ نگار کو معلوم نہ ہوسکے۔

خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شامل کر کے یہ گیارہ سرجن عہد رسالت کے ہوئے جو صرف چند دن کی تلاش سے سامنے آئے ہیں۔ یہاں عہد رسالت کی سرجری کی تاریخ کا احاطہ پیش نظر نہیں ہے اور اندازہ کرنے کے لیے یہ واقعات بہت کافی ہیں۔

(۲) عہد رسالت کے بعد آگے اب ہم چند ان سرجنوں کا تذکرہ کرتے ہیں جو عہد رسالت کے بعد اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ہوتے ہیں، صرف ایک سرجن نمبر ۱۲ پہلا قبل اسلام کا

عہ لسان العرب ج ۴ ص ۷

(۱۲) عبادی، یہ کَی کے ذریعہ مختلف امراض کا علاج کرنے کا ماہر تھا اس کی صرف نسبت کا ذکر ملتا ہے پورا نام نہیں ملا، مسافر بن عمرو جو دورِ جاہلیت میں عرب کا مشہور شاعر اور بنی امیہ کے سرداروں میں ہوا ہے اس کو استسقاء ہوگیا تھا تو اسی عبادی نے کَی کے ذریعہ پیٹ پر داغ دے کر علاج کیا تھا[1]۔

یہ مسافر بن ابی عمرو بن امیہ ہجرت نبوی سے تقریباً دس سال قبل یعنی کم و بیش ۶۱۳ء عیسوی میں فوت ہوا ہے[2]۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا ابو طالب نے اس کا مرثیہ بھی کہا ہے جس کے چند اشعار کتاب الاغانی میں ذکر کئے گئے ہیں۔

(۱۳) حضرت مقداد بن اسودؓ صحابی کا رومی غلام۔ حضرت مقداد بن اسود کے پیٹ پر جب بہت چربی آگئی اور پیٹ بہت بھاری ہوگیا تھا تو ان کے ایک رومی غلام نے ان کا اوپریشن کیا تھا۔ اس کا نام اور مزید تعارف حاصل نہیں ہوا[3]۔ حضرت مقداد رضی اللہ عنہ کا انتقال عہدِ خلافتِ عثمانؓ میں ۳۳ھ میں ہوا ہے۔

(۱۴) کلابی سرجن جو دماغ کے اوپریشن کا ماہر تھا۔ اوپر بڑے اوپریشنوں کے ضمن میں آچکا ہے کہ یہ انسانی سر کا اوپریشن کر کے علاج کرتا تھا۔ اور دماغ کے کیڑے وغیرہ نکال دیا کرتا تھا[4]۔

(۱۵) یوحنّا بن ماسویہ ابو زکریا وفات ۲۴۳ھ/۸۵۶ء یہ سریانی الاصل ہیں مگر ان کا نشو و نما عربی اور اسلامی ماحول میں ہی ہوا، ان کے والد جندیسا پور (خوزستان) میں عطّار (صیدلانی) تھے پھر بغداد میں آئے اور ماہر امراضِ چشم کی حیثیت سے متعارف ہوتے: یوحنا نے بغداد ہی میں پرورش پائی خلیفہ ہارون رشید نے اپنے دار الترجمہ کا ان کو ڈائرکٹر "أمينا على الترجمة"

---

[1] لسان العرب ج ۱۵ ص ۲۳۵، مادہ کَی کتاب الاغانی ج ۹ ص۴۸ تا ص۵۲ (دار الثقافۃ بیروت ۱۹۵۷ء)
[2] الاعلام ج ۸ ص۱۴۱
[3] اس واقعہ کا ذکر اصابہ ج ۳ ص۴۳۴ کے حوالے سے اوپر مقالہ کے حصہ مطبوعہ کے ضمائم غیر مطبوعہ میں آچکا ہے۔
[4] گزشتہ صفحات کے غیر مطبوعہ ضمائم میں لسان العرب ج ۱۳ ص۲۴۴ کے حوالے سے اس کے دماغ کے اوپریشن کا ذکر آچکا ہے۔

مقرر کیا تھا اور بہت سے ماہر مترجم فضلاء اس کو معاون کی حیثیت سے دیے تھے۔ طب پراسکی تقریباً چالیس تصانیف ہیں[۱۳۷]۔ امراض چشم پر اس کی تین کتابوں کا ذکر آچکا ہے۔ اور ان کی سرجری "اسلام کے قرون اولیٰ میں سرجری کی عمومیت" کے ضمن میں آچکا ہے۔

(۱۴) امام طب محمد بن زکریا رازی ابوبکر (پیدائش ۲۵۱ھ ۸۶۵ء وفات ۳۱۱ھ ۹۲۳ء)

مسلم اطباء میں اس کی اور ابن سینا کی بہت شہرت ہے مگر اہل فن کے نزدیک طب عملی میں رازی کے مقابلہ میں کوئی نہیں ہے۔ طب کی ہر شاخ میں اس کے بے مثال کارنامے ہیں۔ ابن ابی اصیبعہ نے اسکی دو سو بتیس (۲۳۲) تصانیف کا ذکر کیا ہے جن میں سب سے زیادہ ضخیم کتاب "الحاوی" ہے جو طبی معلومات کی انسائیکلو پیڈیا ہے، عربی میں اس کا ایک معتد بہ حصہ متعدد جلدوں میں حیدر آباد سے طبع ہو چکا ہے اور اس سے قبل لاطینی زبان میں اس کا ترجمہ ہو کر طبع ہو چکا ہے ان کی متعدد تصانیف کا ذکر اس مقالے میں جگہ جگہ آتا رہا ہے، یہ ایک عرصے تک رَیّ کے ہسپتال کے نگراں رہے پھر بغداد کے مشہور ہسپتال "البیمارستان العضدی" کے رئیس الاطباء مقرر کر دیئے گئے[۱۳۸]۔

(۱۶) علی بن عباس المجوسی وفات تقریباً ۳۸۴ھ ۹۹۴ء۔ ڈاکٹر امین اسعد خیر اللہ نے "الطب العربی" میں عرب سرجنوں میں ان کا ذکر کرتے ہوئے سرجری میں ان کی مہارت کے متعدد واقعات ذکر کیے ہیں[۱۳۹]۔

(۱۵) ابن عکاشہ، یہ ماہر سرجن کرخ — جو بغداد کے مغربی حصے کے قریب ایک مقام ہے — کا باشندہ تھا۔ عباسی خلیفہ ناصر لدین اللہ احمد بن بن الحسن (پیدائش ۵۵۳ھ

۱۳۷ھ الزرکلی، الاعلام ج ۹ ص ۲۷۹ (طبع ۳)

۱۳۸ھ ایضاً ج ۶ ص ۳۶۴

۱۳۹ھ امین اسعد خیر اللہ، الطب العربی ص ۱۹۸ (النشرۃ العربیہ بیروت ۱۹۴۶ء) المجوسی کی کتاب "کامل الصناعۃ" کا ذکر اوپر "سرجری پر چند کتابیں" کے زیر عنوان آچکا ہے۔

۱۰۲۸ھ۔ وفات ۶۲۴ھ ۱۲۲۷ء) کے مثانہ کے اوپریشن کے لیے اس کو بلایا گیا تھا۔ اس کا ذکر ابھی اوپر" تابحدامکان اوپریشن سے اجتناب ... " کے زیر عنوان آچکا ہے۔

(۱۶) ابوالقاسم خلف بن العباس الزّہراوی۔ اس کا ذکر قدرے تفصیل سے آئندہ صفحات میں دیکھیے۔

(۱۷) ابوالحکم عَمرو بن عبدالرحمٰن بن احمد الکرمانی القرطبی (پیدائش ۳۶۸ھ ۹۷۸ء، وفات ۴۵۸ھ ۱۰۶۶ء) فن ہندسہ، طب اور خصوصیت سے سرجری کا ماہر تھا۔ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ طب میں اس کو خاص اشتغال تھا۔ طب میں اس کے بہت سے مجرّبات ہیں اور سرجری کی جملہ اصناف کیٔ، قطع، شقّ، اور بطّ وغیرہ میں اس کی مہارت کا خاص شہرہ تھا ابن ابی اُصیبعہ کے الفاظ ہیں: لہ عنایۃ بالطب، ومجربات فاضلۃ فیہ، ونفوذ مشھور فی الکی والقطع والشق والبط وغیر ذلک من اعمال الصناعۃ الطبیۃ ۔[۷۰]

(۱۸) ابوالبرکات ابن القضاعی جو مُوَفَّق کے لقب سے مشہور ہے، اس کا شمار بھی اونچے ماہراطبا میں ہوتا ہے، علوم طب میں شہرت کے علاوہ اس کی عملی مہارت کی بہت شہرت ہے، امراضِ چشم اور سرجری میں بھی ملکہ رکھتا تھا اور اس کا ان دونوں شاخوں کے افاضل میں شمار ہوتا تھا۔ قاہرہ میں ۵۹۸ھ میں وفات پائی۔

(۱۹) امین الدولۃ ابوالفرج یعقوب بن القُفّ المسیحی، جو ابن القُفّ اور المسیحی کے ناموں سے معروف ہے (پیدائش ۶۳۰ھ ۱۲۳۳ء وفات ۶۸۵ھ ۱۲۸۶ء) سرجری پر اس کی ایک جامع تالیف ہے جس کا ذکر اوپر" سرجری پر چند کتابیں" کے زیر عنوان آچکا ہے۔

---

[۶۹] بحوالہ ابن ابی اصیبعہ، عیون الانباء ص۴۸۴، الزرکلی، الاعلام ج۵ ص۲۴۵ (طبع ثالث)

[۷۰] ابن ابی اصیبعہ، عیون الانباء ص۴۸۲

[۷۱] ایضاً ص۴۶۳ ذکر معاصرین بشریہ

(۲۲) ابو منصور صاعد بن بشر بن عبدوس البغدادی، یہ شروع میں بغداد کے بیمارستان میں فصد کھولنے کی خدمت پر مامور تھا پھر مکمل طب کا مطالعہ کیا اور اس میں مہارت پیدا کرکے اکابر الاطباء میں اپنا مقام بنایا، حتیٰ کہ ابن ابی اصیبعہ کا بیان ہے کہ: "اظہر فی المداواۃ عجائب" یعنی علاج و معالجے میں حیرت انگیز کارناموں کا مظاہرہ کیا[۱۴۱] ان کارناموں میں سے کچھ کا ذکر اوپر آپ پڑھ بھی آئے ہیں[۱۴۲]

(۲۳) ابن النفیس، علی بن ابی الحزم القرشی، یہ ابن النفیس کے نام سے مشہور ہے۔ (وفات ۶۸۷ھ ۱۲۸۸ء) اپنے زمانے کا سب سے بڑا عالم تھا، یہی دورۂ دمویہ رئویہ، اور عروق شعریہ رئویہ و الشرایین التاجیۃ کا انکشاف کرنے والا ہے۔ سرفیتوس جس کے بارے میں عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ اس نے دوران خون کا نظریہ پیش کیا ہے اس سے تین سو سال قبل ابن النفیس نے اس کا انکشاف کرکے اس کی تفصیلات بیان کر چکا تھا[۱۴۳]

(۲۴) ابوالحسن الجرائحی۔ یہ سرجری کا بڑا ماہر تھا۔ عضدالدولہ نے اس کو بغداد کے بیمارستان کے لیے منتخب کیا تھا، اس کی مہارت سرجری مشہور زمانہ تھی، اس کی معاونت کے لیے عضدالدولہ نے ایک دوسرے اسی کی طرح مہارت و کمال رکھنے والے سرجن ابوالحسین بن نفّاخ کو بھی اس بیمارستان میں رکھا تھا[۱۴۴]

(۲۵) ابوالحسین بن نفّاخ الجرائحی، یہ اوپر والے سرجن ابوالحسن کے معاون کی حیثیت سے عضدالدولہ کے بیمارستان بغداد میں تھے، ان کا ذکر ابھی اوپر　　اس سے پہلے نمبر میں آچکا ہے۔

(۲۶) ابوالخیر الجرائحی، یہ بھی سرجری کے بڑے ماہر اور اس میدان میں بڑی شہرت کے

---

[۱۴۱] ایضاً صفحہ ۳۱۳ ذکر صاعد بن بشر

[۱۴۲] دیکھئے عنوان "سرجری میں مسلمانوں کا کارنامہ"، پہلا اور دوسرا واقعہ

[۱۴۳] ڈاکٹر امین اسعد خیر اللہ، الطب العربی (عربی ایڈیشن) صفحہ ۲۴ و صفحہ ۱۶۴، اسماعیل پاشا البغدادی، ہدیۃ العارفین ج ۱ صفحہ ۷۱۳، الزرکلی، الاعلام ج ۵ صفحہ ۷۸

[۱۴۴] زوزنی، تاریخ الحکماء صفحہ ۲۰۸ (وہو مختصر اخبار الحکماء للقفطی)

مالک تھے۔ ان کو بھی مذکورہ دونوں سرجنوں کی طرح عضد الدولہ نے بغداد کے بیمارستان کے لیے منتخب کیا تھا[۱۴۵]

(۲۵) موفق الدین عبداللطیف بن یوسف البغدادی، مختلف علوم وفنون کے ماہر تھے، سرجری میں بھی غیر معمولی مہارت رکھتے تھے، فن تشریح کے حصول کے لیے انھوں نے بہت سے سفر بھی کیے تھے ان کی مشہور کتاب الافادۃ والاعتبار کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ ڈاکٹر امین اسعد نے اس کتاب کے حوالے سے ان کی سرجری اور تشریح کے متعدد واقعات بیان کیے ہیں[۱۴۶]

(۲۶) ابو عبداللہ محمد بن علی بن عبداللہ القربلیانی (وفات ۷۲۱ھ ۱۳۲۰ء) یہ قربلیان (CREVILLANTE) اندلس کے باشندے ہیں۔ نباتات اور سرجری کے ماہر تھے اور دونوں فنون پر ان کی تصنیفات ہیں، سرجری پر ان کی ایک کتاب کا نام ہے: الاستقصاء والابرام فی علاج الجراحات والاورام[۱۴۷]

ان چند کے علاوہ اسلامی عہد کے بیمارستانوں میں کوئی بھی ایسا نہ تھا جس میں کئی کئی ماہر سرجن، کحال، فصاد اور کوار نہ رکھے جاتے ہوں۔ ایک سرسری اندازے کے لیے یہ نام بہت کافی ہیں۔

(جاری)

عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں محرکات، مسائل اور مقاصد

(۴)

از: جناب ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی، استاد شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ابن سعد کی روایت ان کے استاد واقدی کی روایت کی تلخیص ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ان کے یہاں شرکاء مہم کی تعداد بارہ ہی بتائی گئی ہے اور نامہ نبوی کی عبارت کی جگہ ان کے اپنے الفاظ میں کاروان قریش (عیر قریش) پر نظر رکھنے کے حکم کی طرف اشارہ ہے[۱۰۰]۔ بلاذری کی روایت بھی واقدی کی روایت کا چربہ ہے لیکن کچھ فرق کے ساتھ۔ ایک تو فرق یہ ہے کہ اس میں حکم بن کیسان کو بھی محلوق بتایا گیا ہے، دوم نامہ نبوی کے اصل فقرے میں فعل مختلف ہے اور فاء صد بھا عیر قریش کے الفاظ ہیں۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ شہر حرام میں جنگ و جدال کے بارے میں استفسار جس کی طرف قرآن کریم کی متعلقہ آیت میں حوالہ ہے مسلمانوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تھا[۱۰۱]۔ یعقوبی کی روایت ابن اسحاق کی روایت کا اختصار ہے[۱۰۲]۔ طبری نے تین روایات بیان کی ہیں اس سلسلہ میں[۱۰۳]۔ اول تو ابن اسحاق کی روایت ہے جو پوری اور مفصل ہے، دوم واقدی کا صرف ایک مختصر حوالہ ہے۔ اور تیسری روایت سدی کی ہے جو مذکورہ بالا دونوں قسم کی روایتوں سے کافی مختلف ہے[۱۰۴]۔ اس تیسری روایت کے مطابق نخلہ کی مہم میں کل سات نفر تھے۔

ان میں عمار بن یاسر اور عامر بن فہیرہ کے دو نئے نام ہیں ۔ اور حضرت عبداللہ بن جحش نے جس جگہ نامۂ مبارک پڑھا تھا اس کا نام بطن نخل یا وادی نخل بتایا گیا ہے اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ حضرت عبداللہ نے اپنے ساتھیوں کو موت کے لیے تیار رہنے اور وصیت کر لینے کی ہدایت بھی کی تھی ۔ مکی کارواں کے شرکاء کی تعداد چار ہی بتائی گئی ہے اور ایک کے سوا سب کے نام بھی دوسروں کی طرح ہیں ۔ نیا نام مغیرہ بن عثمان ہے اور بتایا گیا ہے کہ یہی شخص مسلمانوں کے ہاتھوں سے بچ نکلا تھا ۔ ایک نیا فرق یہ ہے کہ جب مسلمانوں پر کافروں نے رجب میں قتل و خونریزی کرنے کا الزام لگایا اور لعن طعن کیا تھا تو مسلمانوں نے اپنے جواب میں تردید کرتے ہوئے کہا تھا کہ وہ مہینہ جمادی الآخر کا تھا ۔ ابو جعفر کی روایت کے مطابق پہلے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو عبیدہ بن جراح کو امیر سریہ بنا کر بھیج دیا تھا مگر پھر ان کو واپس بلا کر حضرت عبداللہ بن جحش کو ان کی جگہ امیر سریہ مقرر کر کے روانہ کیا تھا ۔

جدید مغربی مورخین نے خاص طور پر اور عام جدید مصنفین نے عام طور سے اس سریہ پر کافی بحث کی ہے اور مسلمانوں بلکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قریشی کارواں پر ماہ مقدس میں مال و دولت کی حرص و ہوس میں غدارانہ حملے کا مورد الزام قرار دیا ہے ۔ کارل بروکلمن (CARL BROCKELMANN —) کا خیال ہے کہ مسلم مہم نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر ماہ مقدس کی بے حرمتی کر کے ایک مالا مال کارواں کو لوٹ لیا کیونکہ مکی کارواں کے محافظ ماہ مقدس کی وجہ سے اس کے تحفظ کی طرف مطمئن تھے لیکن اس قبائلی اخلاقی ضابطہ کی اس خلاف ورزی پر جب خود مدینہ میں ایک طوفان ناراضگی اٹھ کھڑا ہوا تو رسول نے حملہ کرنے کا حکم دینے کی واقعیت سے انکار کر دیا حالانکہ اس کا ناقابل تردید ثبوت ہے کہ حملہ آپ کی خواہشات کے مطابق ہوا تھا اور بعد میں آپ کی تردید یا انکار آپ کے اپنے احکام کی غلط تعبیر و تشریح تھی ۔ لیکن جب کثیر مال غنیمت نے آپ میں شدید حرص پیدا کر دی تو آپ نے ایک بعد کی آیت منزلہ میں کافروں کے خلاف اعلان جہاد کرنے ، اور مال غنیمت کی تقسیم اور ماہ مقدس میں جنگ کے

جواز کا اعلان کرنے کی جرأت کی۔[105] فرانسسکو جبرئیلی (FRANCESCO GABRIELI) نے اس مہم کو مدینہ کی کثیر آبادی کی مادی ضروریات پوری کرنے کے عوامل کا نتیجہ قرار دیتے ہوئے اس کو ایک غدارانہ حملہ بتایا ہے اور کہا ہے کہ اس نے صلح کے زمانے کا خاتمہ کر دیا اور جس کے نتیجہ میں مکہ میں شدید ردعمل ہوا اور مدینہ میں بھی خاصی بے چینی پیدا ہو گئی۔[106] مونٹگمری واٹ نے ان سب میں سب سے طویل بحث کی ہے[107] اور تقریباً انھیں خیالات کا اظہار کیا ہے جن سے ہمارا سابقہ اگلے صفحات میں پڑے گا۔ ماخذ کی مختلف روایات اور مغربی مورخین کی شدید بحث میں سریہ نخلہ کی اصل نوعیت اجاگر نہیں ہوتی۔ اس لیے تاریخی دیانت کا تقاضا ہے کہ اس پر مفصل بحث کی جائے تاکہ اس متنازعہ فیہ آخری سریہ کے محرکات، مسائل اور مقاصد تاریخی حقائق کی روشنی میں واضح ہو سکیں۔

بحث کا آغاز اس نکتے سے کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مہم کا محرک و مقصد کیا تھا؟ اور کیا ماخذ سے وہ نتیجہ نکلتا ہے جو جدید مغربی مورخین نے نکالا ہے؟ ہم اوپر ماخذ کی بیان کردہ روایات میں دیکھ چکے ہیں کہ ماخذ کو دو طبقوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک طبقہ ابن اسحاق، ابن ہشام، یعقوبی، طبری اور ابن اثیر پر بنیادی طور سے مشتمل ہے جن کے مطابق سریہ نخلہ کا مقصد و محرک قریش کے آئندہ ارادوں، منصوبوں، اور کارروائیوں کے بارے میں معلومات حاصل کرنا تھا۔ دوسرا طبقہ واقدی، ابن سعد، اور بلاذری پر مشتمل ہے اور ان کے مطابق اس کا مقصد کسی قریشی کارواں پر نظر رکھنا تھا۔ ان دونوں طبقات کا نقطۂ نظر درحقیقت نامۂ نبوی ؐ کی عبارت پر منحصر ہے۔ یہ دلچسپ اور اہم حقیقت ہے کہ مختلف ماخذ میں نامۂ نبوی کی عبارت مختلف انداز میں نقل ہوئی ہے۔ نقلی اختلافات تو اتنے زیادہ اہم نہیں ہیں کیونکہ ان سے اصل معنی و مفہوم پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا ہے البتہ بعض الفاظ اور فقروں کی موجودگی اور حذف سے صورت حال خاصی مختلف اور پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ پہلے طبقہ کے مطابق سریہ نخلہ کے مجاہدین کو حکم دیا گیا تھا کہ وہ نخلہ جائیں

اور وہاں قریش پر نظر رکھیں اور مسلمانوں کے لیے ان کی خبریں فراہم کریں۔ جبکہ دوسرے طبقہ کے مطابق ان کو کسی خاص کاروان قریش پر نظر رکھنی تھی۔ چنانچہ ان کے یہاں پہلے طبقہ کی نقل کردہ عبارت کا آخری فقرہ "وتعلم لنا من اخبارھم" (ہمارے لیے ان کی خبریں حاصل کرو) نہیں ہے۔ جبکہ پہلے ٹکڑے میں ترصد بھا قریشا (قریش پر نظر رکھو) کی جگہ ترصد بھا عیر قریش (قریش کے کارواں پر وہاں نگاہ رکھو) والا فقرہ پایا جاتا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان دونوں عبارتوں میں سے کون سی عبارت زیادہ صحیح ہے؟ تاریخی اصولوں اور تاریخ نویسی کے قواعد کا تقاضا تو یہی ہے کہ اختلاف و تعناد کی صورت میں قدیم ترین روایت کو ترجیح حاصل ہو۔ چنانچہ اس بنا پر ابن اسحاق اور ان کے متبعین کی روایت کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ ان کے حق میں یہ بات بھی جاتی ہے کہ اکثر مورخین ان ہی کی روایات سے اتفاق کرتے ہیں۔ اس لیے بنیادی طور پر اس سریہ کا مقصد قریش کے ارادوں پر نظر رکھنا اور ان کے بارے میں معلومات فراہم کرنا ہی قرار پاتا ہے۔

پھر اگر واقدی اور ان کے ہمنوا مورخین کی روایت کو بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ کسی خاص مکی کارواں پر نظر رکھنے کی ہدایت مہم والوں کو دی گئی تھی۔ اس سلسلہ میں دو نکتے ابھرتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے کون سا کارواں مراد تھا؟ طائف سے مکہ آنے والا کارواں جس پر مجاہدین نخلہ نے چھاپہ مارا تھا یا کوئی اور؟ بیشتر جدید محققین نے اس سے یہی مراد لیا ہے کہ نامۂ نبوی میں نخلہ کے کارواں کی طرف اشارہ تھا۔ مونٹگمری واٹ نے اس نکتہ پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہم یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کارواں کے اس راستہ سے نخلہ سے گذرنے کا علم تھا کہ نہیں۔ بہت ممکن ہے کہ آپ کو اس کارواں کے نخلہ سے گذرنے کا علم تھا لیکن وقت و تاریخ کے بارے میں یقین نہ تھا۔ غالباً وہ کچھ مدت بعد گذرنے والا تھا لیکن کسی وجہ سے وہ کارواں وقت سے پیشتر آ نکلا تھا اس لیے آپ کے تمام اندازے غلط ہو گئے اور مسلمان مجاہدین کو مجبوراً ماہ مقدس میں حملہ کرنا پڑا۔

دوسرا امکان مونٹگمری واٹ کے نزدیک یہ ہے کہ آپ کو اس کارواں کے گذرنے کا علم نہ رہا ہو بلکہ آپ نے عمومی امکان کو مدنظر رکھ کر ہدایت دی ہو کہ اس نسبتاً محفوظ راستے پر کارواں عموماً گذرتے ہی رہتے ہیں۔ غالباً آپ کو یہ خیال تھا کہ شامی شاہراہ تجارت کے مقابلے اس مقامی شاہراہ پر کارواں کے ساتھ محافظ بھی کم ہوں گے۔"(۱۰۸) واٹ کی یہ دلیلیں تسلیم کرنے میں کئی مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں۔ اوّل یہ کہ مکّہ سے اتنی دور مدینہ میں بیٹھ کر آپ کو نخلہ سے کسی مخصوص کارواں کے کسی مخصوص تاریخ کو گذرنے کا علم ہونا ناممکن نہیں مگر محال ضرور تھا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ کو علم کیونکر ہوا ہوگا؟ اس کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ مسلم جاسوسوں کے ذریعہ یا کسی مسافر کے ذریعہ۔ مسافر کا ذریعہ قطعیت کے ساتھ خبر فراہم کرنے کا وسیلہ نہیں بن سکتا۔ جہاں تک مسلم جاسوسوں کا تعلق ہے تو اوّل تو یہ ناممکن نظر آتا ہے کہ مرکز اسلام سے اتنی دور اور ان کی جولان گاہ رہی ہو اور اگر مکی مسلمانوں کے امکان کو مدنظر رکھ کر یقین بھی کر لیا جائے تو پچھلے چھ تجربات کی روشنی میں اس کی واقعاتی تردید ہو جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جدید مورخین کے خیال کے مطابق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس اپنی زیر کمان یا آپ کی بھیجی ہوئی مہمیں محض اس بنا پر اکثر حالات میں ناکام رہی تھیں کہ ان کو قریشی کارواں کے گذرنے کی صحیح تاریخ اور وقت کا علم نہیں تھا۔ پھر اگر اپنے زیر اثر علاقے اور قریبی شاہراہ سے گذرنے والے قافلوں کا وقت گذر مسلم جاسوس معلوم کرنے میں کامیاب نہیں رہے تھے تو اتنی دور کے کسی قافلے کے گذرنے کے وقت کا حتمی علم ان کو کیونکر ہو سکتا تھا؟ جہاں تک کارواں کے عمومی امکان کا تعلق ہے یہ خاصا اہم اور وقیع امکان ہے۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسے کسی قریشی کارواں پر صرف نظر رکھنے سے مسلمانوں کا بھلا ہو سکتا تھا؟

چنانچہ جدید مغربی مورخین نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ہدایت نبوی میں قریشی کارواں پر نظر رکھنا یا نگرانی کرنا مقصود نہیں تھا بلکہ اصل مقصد ان پر چھاپہ مارنا تھا اور مال غنیمت حاصل کرنا تھا۔ اور اسی بنا پر ان مورخین کے نزدیک ترصّد کے معنی نگاہ رکھنے یا نگرانی کرنے

کے بجائے گھات لگانے کے ہیں۔ واٹ نے مزید تحقیق یہ کی ہے کہ لفظ ترصّد کے معنی گھات لگانے کے بجائے نگرانی کرنے کے قرار دینے کے لیے بعض روایتوں میں تعلم لنا من اخبارھم (یعنی ان کی خبریں ہمارے لیے معلوم کرو) کا فقرہ الحاقی ہے جو بعد میں راویوں نے جوڑ دیا ہے[۱۰۹]۔ لیکن واٹ کی یہ تحقیق عربی صرف ونحو کے قواعد اور تاریخی اصولوں کی کسوٹی پر پوری نہیں اترتی۔ لغوی اعتبار سے کسی بھی قاموس و لغت سے ثابت نہیں ہوتا کہ نامۂ نبوی کی منقولہ عبارت میں لفظ ترصّد کے معنی گھات لگانے اور چھاپہ مارنے کے ہوتے ہیں۔ تمام لغات کیا قدیم کیا جدید اس پر متفق ہیں کہ اس لفظ کے معنی نگرانی کرنے، امید کرتے، انتظار کرنے یا توقع کے ہیں[۱۱۰]۔ عربی نحو کے مطابق جب تک لفظ ترصّد کے لیے لِ کا صلہ نہ آئے اس وقت تک اس کے معنی گھات لگانے کے لیے نہیں بن سکتے[۱۱۱]۔

چنانچہ اس قاعدے کے مطابق واقدی وغیرہ کے یہاں عبارت ترصد بہا العیر قریش ہونا چاہیے تھی۔ یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ ان راویوں کو ترصد اور ترصد لہ کا فرق نہ معلوم ہو۔ پھر اگر لفظ ترصد کے معنی نگرانی کرنے کے قرار دینے کے لیے ایک پورا فقرہ الحاق کیا جا سکتا تھا تو صرف ایک حرف کا اضافہ زیادہ آسان ہوتا۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ جس روایت میں تعلم لنا من اخبارھم والا مبینہ الحاقی فقرہ موجود ہے اس میں لفظ عیر موجود نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ فقرہ ابن اسحاق وغیرہ کی روایت میں موجود ہے جو کاروان قریش کی بجائے صرف قریش پر نظر رکھنے کی ہدایت نبوی کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس فقرہ کے الحاقی ہونے کے ثبوت میں کوئی دلیل مورخ موصوف نے نہیں دی ہے۔ دوسری اہم بات اس سلسلہ میں یہ ہے کہ الحاقی ہونے کا الزام "بعد" کی روایت پر لگانا تو قرین قیاس ہے لیکن ترتیب زمانی کے لحاظ سے کسی قدیم تر یا اولین روایت پر لگانا تو خلاف عقل ہی ہوگا۔ اس بنا پر یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ واقدی وغیرہ جو ابن اسحاق کے نصف صدی اور اس سے زیادہ مدت کے بعد لکھ رہے تھے بلا غور و فکر کیے اپنی روایتوں میں قریش سے پہلے لفظ عیر بڑھانے کے مرتکب ہوئے

تھے، نہ کہ ابن اسحاق سے حیرت کی بات ہے کہ واٹ نے لفظ ترصد کے معنی و مفہوم پر خاصی گفتگو کر ڈالی مگر اس نکتے کی طرف اشارہ تک نہ کیا۔ اور اس سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ انھوں نے زہری اور یزید بن رومان کے واسطے سے عروہ بن زبیر کی اس معیاری روایت میں جو ابن اسحاق کے یہاں پہلی بار مذکور ہوئی ہے کسی کارواں پر گھات لگانے کا ذکر کیا ہے جبکہ اصل روایت میں قریش ہے، کاروانِ قریش نہیں (۱۱۲)۔

مورخ موصوف نے نامۂ رسالت کی عبارت سے گھات لگانے کے مفہوم کی مزید تائید اس دلیل سے فراہم کی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سریہ کی ترتیب و تنظیم میں کافی احتیاط اور رازداری سے کام لیا تھا۔ آپ نے نہ صرف مجاہدین پر مہم کی منزل اور اس کے مقصد کو واضح نہیں کیا تھا بلکہ قائد سریہ کو ایک مہر بند خط عطا فرمایا تھا جس کے مضمون سے آپ کے علاوہ آپ کے کاتب اور غالباً ایک دو مشیروں کے سوا اور کوئی واقف نہ تھا۔ اس کے علاوہ آپ نے مہم کو عام راستے کے بجائے نسبتاً ایک غیر معروف نجدی راستے سے جانے کی تاکید کی تھی۔ ان کا سفر تقریباً مشرقی سمت میں ہوا تھا جبکہ منزل مقصود تقریباً بالکل مکہ کے جنوب میں تھی۔ بلاشبہ آپ نے یہ ساری احتیاط و رازداری صرف اس لیے برتی تھی کہ آپ مکیوں کے جاسوسی نظام کو اپنے اصل ارادوں کے بارے میں تاریکی میں رکھنا چاہتے تھے۔ غالباً آپ کی بعض سابقہ مہیں صرف اس لیے ناکام رہی تھیں کہ ان کے مقاصد کا علم دشمن کو ہو گیا تھا۔ لیکن چونکہ یہ مہم مدینہ کے بجائے مکہ کے زیادہ قریبی علاقے میں جا رہی تھی اس لیے اس کے منصوبہ کے دشمنوں کی نظر میں آجانے کی صورت میں شرکائے مہم کی زندگی خطرہ میں پڑ سکتی تھی (۱۱۳)۔

بلاشبہ یہ صحیح ہے کہ اگر اس مہم کے بارے میں دشمن کو ذرا بھی پتہ لگ جاتا یا سن گن مل جاتی تو نہ صرف ان مسلمان مجاہدین کی زندگی کو خطرہ لاحق ہو جاتا بلکہ اس مہم کا مقصد ہی فوت ہو جاتا۔ لیکن آپ کے محتاط اور رازدارانہ اقدامات سے یہ مفہوم کیونکر نکلتا ہے کہ

اس مہم کا مقصد چھاپہ مار کارروائی تھا۔ چاہے ابن اسحاق کا نقطۂ نظر تسلیم کیا جائے چاہے واقدی کا۔ دونوں صورتوں میں یہ واضح ہوتا ہے کہ ساری احتیاط اور رازداری کے پیچھے یہ مقصد کارفرما تھا کہ قریش کو اپنے اتنے قریب ایک مسلمان مخبر جماعت یا طلیعہ کی موجودگی کا علم نہ ہونے پائے اور اگر ان کو علم ہو جاتا تو پھر اس صورت میں مسلمان مجاہدین نہ تو قریش کے بارے میں خبریں حاصل کر سکتے اور نہ ان کی نگرانی کر کے ان کے اصل ارادوں پر نظر رکھ سکتے اور نہ ہی قریش کے مخصوص کارواں کی کارروائیوں، مقاصد اور تیاری وغیرہ پر نظر رکھ سکتے۔ مزید خود ان کا تحفظ ذاتی خطرہ میں پڑ جاتا۔ اس لئے یہ صاف واضح ہوتا ہے کہ نخلہ میں قیام کر کے قریش یا کاروان قریش کے بارے میں خبریں حاصل کرنے کے لئے بھی احتیاط اور رازداری کی اتنی ہی ضرورت تھی جتنی کہ کسی کارواں پر چھاپہ مارنے کے لئے۔

واٹ نے ایک دلیل یہ مزید دی ہے کہ نامۂ مبارک پڑھنے کے بعد مسلم جماعت کو احکام نبوی پر عمل کرنے میں ہچکچاہٹ تھی اور وہ اس بنا پر نہیں تھی کہ ان کو تعمیل حکام کی صورت میں کسی قسم کی اخلاقی ضابطہ شکنی یا اپنی مہم کے اخلاقی پہلوؤں کے بارے میں کسی قسم کا احساس ستا رہا تھا۔ ان کی جھجک بلاشبہ اس مہم میں مضمر واضح خطرہ کے سبب تھی۔ کیونکہ عرب خون جوش کھا جانے پر عاقبت نااندیش حد تک شجاعت کا مظاہرہ کر سکتا ہے، لیکن عام حالات میں اپنے پورے ہوش و حواس کی درستگی کی صورت میں وہ گمبھیر خطرات سے حتی الامکان گریز کرتا ہے۔ بلاشبہ اسی بنا پر امیر سریہ کو ہدایت نبوی تھی کہ وہ صرف اس منصوبہ کے حامی اصحاب کے ساتھ کارروائی کریں۔ اور جو اصحاب اس سے پوری طرح متفق نہ ہوں، ان کو واپس مدینہ بھیج دیں۔ واٹ نے اس سلسلہ میں حضرت سعد بن ابی وقاص اور ان کے ہم سفر و ہم رکاب ساتھی حضرت عتبہ بن غزوان کے معاملہ کو پیش کیا ہے۔ ان کا اخذ کردہ نتیجہ یہ ہے کہ اونٹ

کے گم ہو جانے اور اس کی تلاش میں ان کے قافلہ سے پچھڑ جانے کی کہانی انہوں نے مہم کی کامیاب مدینہ واپسی کے کئی دنوں بعد مدینہ پہنچ کر سنائی تھی۔ واٹ کا کہنا ہے کہ ان کا یہ کہانی بیان کرنا ایک واقعہ ہو سکتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کہانی صحیح ہی تھی۔ اور ایک روایت تو یہ ثابت کرتی ہے کہ یہ کہانی صحیح نہیں تھی (۱۴۰)۔ ان دونوں نے یقیناً کافی وقت ضائع کیا تھا اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ واقعہ بنو سُلیم کے علاقے میں ہوا تھا۔ جو عتبہ بن غزوان کی ولادت کا علاقہ بھی تھا۔ (۱۵۰)۔ مونٹگمری واٹ نے اس سلسلہ میں ان دونوں اصحاب پر صرف اسی مہم میں بزدلی کا الزام نہیں لگایا ہے بلکہ حضرت سعد کو خاص طور سے نشانہ بناتے ہوئے ان کو جنگ قادسیہ میں بھی دون ہمتی کا طعنہ صرف اس بنا پر دیا ہے کہ اس جنگ میں انہوں نے مسلم فوج کی کمان بیماری کے سبب ساقہ لشکر میں ایک پالکی میں بیٹھ کر کی تھی۔ غالباً ان دونوں مواقع پر ان کی دون ہمتی پر پردہ ڈالنے کے لئے اس روایتی مواد کو حقیقت کا روپ دیا گیا ہے جس کے مطابق حضرت سعد کے شرف میں یہ روایت گڑھی گئی کہ انہوں نے اسلام کی راہ میں پہلا تیر چلایا تھا۔ اس مہم نخلہ میں واقد بن عبداللہ تمیمی کے ہاتھوں عمرو بن حضرمی کے قتل کے واقعہ سے کہیں زیادہ زور دیا گیا ہے حالانکہ یہ صحابی اسلام میں پہلے قتل کرنے والے کا شرف رکھتے تھے۔ واٹ کا خیال ہے کہ یہ فرق غالباً اس لئے روا رکھا گیا ہے کہ حضرت واقد خلافت فاروقی کے آغاز میں وفات پا گئے تھے اور ان کے جانشین نہ تھے۔ جبکہ حضرت سعد مزید چالیس برس تک زندہ رہے تھے اور نہ صرف یہ کہ وہ امت کے ایک سربرآوردہ اور اہم فرد تھے بلکہ ان کے کافی تعداد میں اخلاف تھے۔ اور حضرت سعد کے کارناموں کے بارے میں زیادہ روایات بعض تضادات بھی ہیں یا تو خود ان سے مروی ہیں یا ان کے خاندان کے

بہرحال واٹ کی مراد صرف اتنی سی ہے کہ حضرت سعدؓ اور ان کے ہم سفر نے بزدلی کا ثبوت دیا تھا کیونکہ وہ مہم نخلہ کے خطرات سے واقف تھے اور منصوبہ سے متفق نہ ہونے کے سبب جان بوجھ کر پیچھے رہ گئے تھے اور اس سے ان کے نزدیک پوری جماعت کی ہچکچاہٹ اور پس وپیش ثابت ہوتا ہے (۱۱۶)

اب ذرا ماخذ پر نظر ڈالی جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کیا مسلم جماعت مجاہدین کی جھجک کا کوئی ثبوت ملتا ہے۔ بلاشبہ ابن اسحاق کا بیان ہے کہ حضرت عبداللہ بن جحش نے نامۂ مبارک پڑھنے کے بعد اپنے اصحاب سے کہا تھا کہ "رسول کریمؐ نے مجھے نخلہ جاکر وہاں قریش کی خبریں معلوم کرنے کی ہدایت کی ہے اور مجھ کو تم میں سے کسی پر جبر و زور، زبردستی کرنے سے منع کیا ہے۔ چنانچہ تم میں سے جس کسی کو تمنائے شہادت ہو وہ آگے ساتھ چلے اور جس کو نہ ہو وہ واپس چلا جائے۔ جہاں تک میرا تعلق ہے تو میں تعمیل حکم کرنے جا رہا ہوں۔" چنانچہ وہ روانہ ہو گئے، اور اسی طرح ان کے تمام ساتھی بھی چل پڑے اور ان میں سے کوئی بھی پیچھے نہیں ہٹا۔ وہ حجاز کے راستے چلتے رہے، یہاں تک بحران نامی کان کے علاقے میں پہونچے اور جہاں بعد میں دو اصحاب کا اونٹ گم ہو گیا اور وہ اس کی کھوج میں پیچھے رہ گئے اور باقی جماعت نخلہ جا پہونچی۔" (۱۱۷) ابن اسحاق کے اس بیان سے مسلم جماعت میں سے کسی ایک کے بھی پیچھے ہٹنے، دون ہمتی دکھانے یا پس وپیش کرنے کی طرف ذرا سا اشارہ اور اشارہ تک نہیں ملتا۔ پھر اگر دو صحابیوں کے اونٹ کی تلاش کے بہانے پیچھے رہ جانے کو بفرض محال ان کی بزدلی سے تعبیر بھی کر لیا جائے تو اس سے پوری جماعت کی ہچکچاہٹ کہاں ثابت ہوتی ہے۔ جماعت کے دو ارکان اس دعوے کے مطابق ہمت ہار گئے تھے بقیہ چھ یا دس یا نو اصحاب تو بلا تامل نخلہ جا پہونچے تھے۔ پھر ایک اہم نکتہ یہ بھی مدنظر رکھنا چاہئے کہ

نامۂ مبارک پڑھنے کے معاً بعد ان دونوں پیچھے رہ جانے والے اصحاب نے پس و پیش نہیں کیا تھا بلکہ وہ اس کے بعد بھی مہم کے ساتھ رہے تھے اور بحران کے علاقے میں جہاں بقول واقدی انھوں نے اپنے اونٹ چرنے کے لئے کھول دیئے تھے وہ قافلے سے بچھڑے تھے۔ (۱۱۸) گویا کہ انھوں نے پس و پیش کا مظاہرہ فوراً نہیں کیا تھا بلکہ کچھ سوچ سمجھ کر اور منصوبہ بندی کرکے کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ امیر سریہ نے ان کو بخوشی اجازت دے دی تھی۔ پھر ان کو تھوڑی دور جاکر منصوبہ بندی کے تحت بہانہ بنانے اور پیچھے رہ جانے کی کیا ضرورت تھی؟ اس کے علاوہ مدینہ واپس آکر ان کو اپنے پیچھے رہ جانے کی کہانی بنانے کی کیا حاجت تھی؟ کسی سے اس سلسلہ میں تو کوئی مواخذہ ہونے والا نہیں تھا، کیونکہ انھوں نے محض اجازت نبوی سے فائدہ اٹھایا تھا۔ اور یہ رعایت تو ان کو اخلاق، قانون اور ہر طرح کے روایتی ضابطہ کی رو سے حاصل تھی۔ اس طرح ان دلیلوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں صحابیوں کی کہانی محض واقعہ نہیں تھی بلکہ صحیح بھی تھی۔ اس کی تائید واقدی اور ان کے پیرو مورخین کی روایات سے بھی ہوتی ہے۔ اگرچہ اصحاب مہم میں سے کسی کو مجبور نہ کرنے کا فقرہ واقدی کے یہاں نامۂ مبارک کی عبارت کا جز ہے جبکہ ابن اسحاق کے یہاں حضرت عبداللہ بن جحش کی تقریر کا جو انھوں نے نامۂ مبارک پڑھنے کے بعد اپنے ساتھیوں کے سامنے کی تھی۔ واقدی کی تائید میں ابن ابی حاتم کی روایت ملتی ہے جو ابن کثیر نے نقل کی ہے اور جو جندب بن عبداللہ کی سند پر بیان ہوئی ہے۔ حالانکہ باقی تمام روایات زیادہ تر ابن اسحاق کی تائید میں ہیں۔ اس سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ ابن اسحاق کے مطابق رسول کریم ؐ نے اپنی زبانی ہدایات میں کسی کو مجبور نہ کرنے کی ہدایت بھی دی ہوگی لیکن اگر واقدی وغیرہ کے نقل کردہ مبارک نامے کی عبارت ہی کو معیاری مان لیا جائے تو بھی کسی کی جھجک کا ثبوت نہیں ملتا ہے۔ جہاں تک غیر متفقین کے مدینہ واپس بھیجے جانے کے واٹ کے دعویٰ کا تعلق ہے تو اسکی مذکورہ بالا کسی روایت سے تصدیق یا تائید نہیں ہوتی ہے طبری نے اپنی تفسیر میں محمد بن عبدالاعلیٰ الصنعانی کے واسطہ سے حضرت جندب بن عبداللہ کی ایک اور روایت بیان کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دو آدمی لوٹ آئے تھے (۱۲۰) لیکن کہاں سے اور کیوں لوٹ آئے تھے اس کی تصریح نہیں ملتی ہے بہر حال بیشتر شواہد ثابت کرتے ہیں کہ مسلم جماعت کو خاص طور سے اور اطلاعات کو عام طور

سیرت شیخ بوعلی سینا کے بعض پہلو
"القانون فی الطب" کی روشنی میں

مولانا حکیم محمد زماں حسینی صاحب (کلکتہ)

(۲)

۴:- القانون کی کتاب ثانی ادویہ مفردہ کے بیان کے لئے شیخ نے ترتیب دی ہے اس کے مقالہ اولیٰ میں شیخ ایک قاعدے کا تذکرہ کرتا ہے کہ بعض ادویہ کے اجزاء بسیط محض دھو دینے کی وجہ سے زائل ہوجاتے ہیں۔ مثال کے طورپر "برگ کاسنی" کہ اس کی ظاہری سطح پر وہ جزء دوائی ہوتا ہے کہ اسی کی تاثیر "تفتیح سدد" ہے یہ جزء لطیف پانی سے دھونے کے بعد زائل ہوجاتا ہے لہٰذا بغیر دھوئے یا ہلکی سی دھلائی کے بعد اس کا استعمال مفید مطلب ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ خالص طبی ہے مگر شیخ اس سلسلہ میں بھی کہتا ہے کہ شریعت نے اسی بنا پر کاسنی کے پتوں کو دھونے سے روکا ہے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں " ویکون جل ھذہ المادۃ اللطیفۃ منبسطۃ علے سطحھا وقد تصعدت الیہ وانفرشت علیہ فاذا غسلت تحللت فی الماء ولم یبق منھا شیٔ یعتد بہ .... فلھذا غسلت

نہی عن غسلھا شرعًا وطبًا (جلد اول القانون ص۲۲۸) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ کے دماغ پر شریعتِ مطہرہ کا احاطہ کاملہ ہے اور ہمہ دم اس کا دل اس خیال سے سرشار ہے۔

۵:۔ **کماۃ** جو خودرو ایک پیداوار ہے، شیخ اس کے تفصیلی خواص بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ " ماؤہ کما ھو یجلو العین مرویا عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم واعترافا من المسیح الطبیب وغیرہ " (القانون جلد اول ص۲۳۱) اس کا پانی آنکھوں کو جلا دیتا ہے جیسا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اور مسیح نامی طبیب کی رائے ہے ـــــ اس مقام پر یہ چیز خاص طور سے قابل لحاظ ہے کہ آنحضرت ﷺ کی بات کو شیخ نے مقدم کیا ہے۔ اور یونانی طبیب کا ذکر بعد میں کیا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شیخ کے قلب میں آنحضرت ﷺ کے مقام رفیع کا بلند تصور ہے۔

۶:۔ اسی طرح " بول" (پیشاب) کی افادیت ومضرت پر بحث کے ذیل میں حدیث پاک کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے " روی لو شربتم من البانھا وابوالھا لصححتم فشربوا وصحوا " یعنی عہدِ رسالت میں استسقاء کے بعض مریضوں کو حضرت ﷺ نے اجازت دی کہ اونٹنیوں کے دودھ اور ان کے پیشاب پیو تو اس سے شفا ہو جائے گی، چنانچہ ان لوگوں نے اس ہدایت پر عمل کیا اور شفایاب ہو گئے ـــــ اس حدیث کو جس طبی مسئلہ کے اثبات کے لئے شیخ نے نقل کیا ہے اس کو پہلے بیان کر چکا ہے کہ " بول الانسان وبول الجمل ینفع فی الاستسقاء وصلابۃ الطحال لاسیما مع لبن اللقاح (القانون جلد اول ص۲۷۹) انسان اور اونٹ کے پیشاب استسقاء اور صلابتِ طحال میں مفید ہے، خصوصًا اونٹنی کے دودھ کے ساتھ

ـــــ یہ خیال بھی شیخ کے فکر اسلامی کی نشاندہی کرتا ہے۔

(د)

شریعت مطہرہ نے حلال و حرام کی جو حدیں مقرر کی ہیں شیخ نے ہمہ دم القانون کی طبی بحثوں میں بھی ان حدود کی عزت و حرمت کی رعایت و پاسداری ایک مرد صالح کی طرح کی ہے۔ مثال کے لئے امراض رأس کی بحث میں "فصل فی العشق" کے زیر عنوان شیخ کی مفصل تحریر پڑھ جائیے اس میں قاری کو دو مقام پر نہایت ہی بلیغ اور ایسے پاکیزہ جملے درج ملیں گے کہ انہیں آپ پڑھ کر شیخ کی اس قلبی طہارت و لطافت کا اندازہ کریں گے جو کسی مرد مومن کے لئے سرمایۂ حیات ہے ـــــ ملاحظہ ہو، تحریر فرماتے ہیں :- "ثم ان لم تجد علاجاً الا تدبیر الجمع بینھما علی وجہ یحلہ الدین والشریعۃ فعلت " (القانون جلد دوم ص۷۲) یعنی عاشق محزون کے علاج کے سلسلہ میں تمہیں اس کے سوا کوئی چارہ نظر نہ آئے کہ بہر حال محبوبہ سے اس کا وصال لازم ہے تب، تم دونوں کی ملاقات کا بندوبست اس طریقے کے مطابق کردو جس کو شریعت اسلامی اور دین محمدی نے حلال قرار دیا ہے۔" اور یحتال فی تعشیقہ صعوب تحلۃ الشریعۃ" (القانون جلد دوم ص۷۲) یا تم اس عاشق کا رخ اصلی معشوق سے کسی ایسے کی جانب موڑنے کی تدبیر کرو جس سے تعلق قائم کرنا اس عاشق کے لئے شریعت مطہرہ کی رو سے حلال ہو۔"

یہ دونوں عبارتیں ثابت کرتی ہیں کہ حلال شرعی اور حرام شرعی کا شیخ الرئیس نہ صرف اقراری ہے بلکہ تلقین کرتا ہے کہ دوسرے لوگ بھی اپنی عملی زندگی میں اس کی رعایت و لحاظ کریں۔

۲ :- شیخ حرام اشیاء کے بیان کے موقع پر طریق تعبیر میں بھی اپنے اسلامی

مزاج کا مظاہرہ کرتا ہے۔ چنانچہ "اللحوم" کی بحث میں مختلف حیوانات کے گوشتوں کے خواص بیان کرتے وقت شیخ نے تحریر کیا ہے کہ وحشی حیوانوں میں بہترین گوشت ہرنوں کا ہوتا ہے گو اس میں تھوڑی سی سوداویت کا میلان ہے مگر نصرانیوں اور ان کے ہم مشربوں کا خیال ہے کہ خنزیر کا گوشت بہترین گوشت ہے اس لئے کہ اس میں غذائیت بہت ہے اور بمقابلہ اہلی زود ہضم ہے فرماتے ہیں " وخیر اللحوم الوحش لحم الظباء مع میلہ الی السوداویۃ۔ وقالت النصاریٰ ومن یجری مجراھم بل خیر لحوم الوحش لحم الخنزیر البری فانہ مع کونہ اخف من لحم الاھلی ھو قوی الغذاء وکثیرہ واسرع الانہضام " (القانون جلد اول ص۱۵۳) اس عبارت کے آگے پندرہویں سطر میں بایں طرح کے جملے ہیں۔ قالت النصاریٰ ومن یجری مجراھم لیس لہ مع غلظۃ لزوجتہ غذاء لحم الخنزیر (القانون جلد اول ص۱۵۴) اس طریق تعبیر سے شیخ کے اسلامی مزاج کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ القانون جلد اول ص۱۰ پر لفظ "خمر" اور ص۱۳۵ پر لفظ شراب اور صفحہ ۱۶۹ پر " واما الشراب" اور جلد سوم کے صفحہ ۳۷۴ پر " اما الاشربۃ العتیقۃ ومنافع ذالک" کے ذیل میں جو طبی نقطۂ نظر سے شیخ نے شراب کے فوائد و مضار کی بحثیں درج کی ہیں۔ اور صرف بحیثیت دوا اس کی دوائی افادیت کو خدائے برتر کی قدرت تخلیق کا کرشمہ قرار دیتا ہے کہ اس نے اسکی دوائیت میں قوی غریزیہ کی اعانت کی صلاحیت رکھ دی ہے اس طرح شراب کی تخلیق بالکل عبث نہیں ہے بلکہ مبنی بر حکمت ہے، چنانچہ کہتا ہے " فلنحمد اللہ الذی جعل الشراب دواءً معینا للقوی الغریزیۃ" (القانون جلد اول ص۱۶۹) — مگر کوئی ایسا جملہ جس سے عیش و نشاط کے لئے ترغیب وتحریض شرب خمر ہو درج نہیں کیا ہے۔

وجہ ہے کہ خود شیخ کے بارے میں شرب خمر کی روایت میرے نزدیک محلِ نظر رہی ہے (محل نظر کی وضاحت کے لئے ایک تشریحی نوٹ مقالہ کے اخیر میں ملحق ہے)۔ــــ
مختلف علمی مشکلات کے حل کے لئے جو شخص بار بار مسجد میں جاکر بارگاہ الٰہی میں سجدہ ریز ہوتا ہو۔ حل مسائل کے لئے راتوں کو سجادہ نشیں ہوا جاتا ہو، کامیابی کے بعد فقراء ومساکین پر صدقے کرتا ہو، جو شخص اپنی وفات کے کچھ پہلے اپنا سارا اثاثہ فی سبیل اللہ ضرورت مندوں میں تقسیم کر کے بارگاہ الٰہی میں اس مادی سازو سامان کو خیرباد کہہ کر حاضر ہونا چاہتا ہو، جو شخص حافظ قرآن ہو اور ہر تیسرے دن ایک ختم قرآن کرتا ہو (نزھۃ الارواح جلد دوم ص۱۱۸) ایسے شخص کے بارے میں مے نوشی کی روایت محل تعجب اور علمی طور پر ضرور محل نظر ہے میرا یقین ہے کہ شیخ دیندار شخص ہے اور اس ام الخبائث کے استعمال سے اس کا دامن داغدار نہیں ہے۔

ــ(۵)ــ

سیرت انسانی کا ایک قیمتی سرمایہ ہے اپنے بزرگوں کی عزت وتکریم کا پاس وخیال رکھنا۔ اس لحاظ سے بھی اس کی سیرت قابلِ رشک ہے۔ قبل اسلام جو حکماء یا اطباء کبار گذر چکے ہیں ان کے نام عام طور پر سادہ طریقے پر تحریر کرتا ہے جس میں سوءِ ادبی کا رنگ نہیں ہوتا اور کبھی کبھی کچھ اکرام کے لفظ بھی بڑھا کر ان کی بزرگی کے اعتراف کے ساتھ نام تحریر کرتا ہے۔ مثلاً:۔

(۱) الحکیم الفاضل ارسطوطالیس ۔ القانون جلد اول ص۶
(۲) عند الحکیم ارسطاطالیس " " " ص۷
(۳) الحکیم الفاضل جالینوس " " " ص۱۵
(۴) قال فاضل الاطباء جالینوس " " " ص۲۶

(۵) اصحاب التجارب من اهل الهند ۔ القانون جلد اول ص۱۴۲
(۶) جماعة من الفضلاء 〃 〃 〃 ص۱۵۰
(۷) الاطباء الاقدمین 〃 〃 〃 ص۱۵۱
(۸) المحققون 〃 〃 〃 ص۱۷۱
(۹) وقد ذکر بعض اطباء الهند 〃 جلد دوم ص۲۹
(۱۰) قال الحکیم الفاضل جالینوس 〃 〃 ص۵۵
(۱۱) اصحاب المزاعات والتجربة 〃 〃 ص۲۵۸
(۱۲) ان العلماء بامر الحیات 〃 〃 ص۲۱۱

لیکن شیخ اس وصف کے ساتھ تحقیقات علمیہ میں بہت غیور واقع ہوا ہے۔ خلاف تحقیق اٹکل پچو باتیں کرنے والوں سے بہت ناخوش ہوتا ہے اور ایسے لوگوں کے نام وہ اس طریقہ سے لیتا ہے جس سے ارباب علم میں وہ شخص بے وزن ہوجائے۔ اس کی چند مثالیں درج ہیں:-

۱۔ بعض المطببین ۔ زبردستی حکیم بننے والے۔ القانون جلد اول ص۵
۲۔ ومن الناس ۔ بعض آدمی 〃 〃 〃 ص۱۷
۳۔ بعض المتحذقین ۔ بعض مدعی حذاقت 〃 〃 〃 ص۱۰۲
۴۔ ومن الناس من لایعرف اللغات ۔ زبان ولغت سے ناواقف 〃 دوم ص۴۴
۵۔ وقد زعم بعض المتطببین ۔ بعض مدعی طبابت نے دعوی کیا 〃 〃 ص۵۹
۶۔ الرجل الذی زعم ۔ القانون جلد سوم ص۲۳
۷۔ هذا الرجل ۔ 〃 〃 〃 ص۲۳
۸۔ هذا الانسان ۔ 〃 〃 〃 ص۲۳
۹۔ ان بعض جهال المجبرین ۔ بعض جاہل پٹیاں باندھنے والے۔ القانون جلد اول ص۱۸۹

۱۔ اقتحلہ لبعض المحدثین ۔ غور و حکیموں نے اپنا لیا۔ القانون جلد سوم ص۱۱۹

و

سیرت شیخ کا اہم پہلو یہ بھی ہے کہ شیخ ناقل محض نہیں ہے بلکہ ناقد بصیر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قبل اسلام کے جن اہم اطباء کرام کے اقوال نقل کرتا ہے پہلے ان کو علم و تحقیق کی کسوٹی پر کستا ہے۔ پھر اگر یہ قول مجمل ہے تو اس کی تفصیل وضاحت کرتا اور اگر مہمل ہے تب اس کا ابطال کرتا ہے۔ اس کی چند مثالیں پیش کرتا ہوں۔

۱۔ فصل فی اصول الجبر والربط۔ اس فصل کے ذیل میں تحریر کرتا ہے "وبقراط یامرطن یجبران یمص شیئًا من الخربق فی ذالک الوقت وغرضہ ان یجذب المواد الی داخل وجالینوس یجبن عن ذالک بل یامربشرب الغاریقون و ان کان لابد فشئ من سکنجبین فیہ قوۃ جالیفہ ویقول ان ذالک کان فی زمان بقراط وفضلہ بین الزمانین عجیب (القانون جلد سوم ص۱۹۹) اور بقراط کا حکم ہے کہ جس کا عضو جوڑنے کا ارادہ کیا جائے، اس کے لئے عمل جبر کے قبل اور عمل جبر کے وقت ضروری ہے کہ "کٹکی" تھوڑی سی چوستا رہے تاکہ مواد جسم کا میلان اندرون جسم ہو جائے۔ مگر جالینوس اس عمل کو ناپسند کرتا ہے اور کہتا ہے کہ "شربت غاریقون" استعمال کرایا جائے اور اگر بے حد مجبوری ہو تو وہ سکنجبین جس میں تھوڑی سی کٹکی ملی ہو، دی جائے۔ جالینوس کہتا ہے کہ ترکیب بقراطی اس کے زمانے میں چلنے والی بات ہے۔ اب نہیں چلے گی۔ اس پر شیخ کہتا ہے کہ "وفضلہ بین الزمانین عجیب۔ کہ جالینوس کا اپنے اور بقراط کے دونوں زمانوں میں تاثیر ادویہ کے لئے فرق کرنا تعجب کی بات ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شیخ محض ان بڑوں کے نام سے مرعوب نہیں ہوا۔

۲ فصل فی حمی الدم ۔ اس فصل کو شروع کرتا ہے ان جملوں سے " قدظن

جالینوس انہ لاتکون حمی الدم عن عفونۃ الدم فانہ اذا عفن صار صفراء ولم یکن وما تکون الحمی حینئذ صفراویہ لادمویہ وتکون المحرقۃ المنکورۃ اوالغب وتعالجھا بذالک العلاج (القانون جلد سوم ص۳۸)
جالینوس کا خیال ہے کہ خون میں سڑاندھ کی وجہ سے خونی بخار کا وجود ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ خون عفونت کے بعد صفراء بن جائے گا۔ خون نہیں رہے گا تب یہ بخار صفراوی ہو جاتے گا خواہ "محرقہ" ہو جائے یا "غب" ہو جائے اس کا علاج کرو، یہ دموی بخار نہیں ہے، مگر شیخ الرئیس اسے قبول نہیں کرتا ہے بلکہ رد کرتا ہے اور کہتا ہے "ھذا القول منہ خلاف قول بقراط وخلاف واجب" یعنی جالینوس کی یہ رائے بقراط کی رائے کے خلاف ہے اور حقیقت کے بھی خلاف ہے۔ اس کے بعد خلاف واقعہ ہونے پر لمبی علمی بحث کی ہے۔ جو القانون کی تیرہ سطروں میں پھیلی ہوئی ہے اور آخر میں کہتا ہے کہ "بل الحق الصحیح قول بقراط ان الدم قد یتولد من عفونتہ حمی" (القانون جلد ثالث ص۳۸) یعنی درست رائے بقراط کی ہے کہ حمی دموی عفونت کی وجہ سے ہوتا ہے اس مقام پر شیخ نے جالینوس کو چھوڑ دیا ہے اور بقراط کا ساتھ دیا ہے لیکن اس کی بنیاد محض عقیدت نہیں ہے بلکہ وہ حقیقت ہے جو اپنی پشت پر دلائل رکھتی ہے۔ اور ان دلائل کا فراہم کرنا چونکہ شیخ الرئیس کا کارنامہ ہے اس لئے اس انفرادیت کا سہرا اسی کے سر بندھے گا۔

۳۔ شیخ بحران کی بحث میں "فی علامات ماخوذۃ من الصداع" کے ذیل میں عام اطباء کرام کی ایک رائے کو رد کرتا ہے، کہتا ہے "قالوا وان کان القیاس ان یکون فی العاشر فانہ سابع الثالث لکنہ لیس بیوم البحران" عام اطباء کی یہ رائے نقل کر کے یوں رد کرتا ہے۔ "وھذا الکلام عندی لیس بشیء فان

الحساب لیس علیٰ ھذا القبیل" الخ (القانون جلد ثالث ص۸۴) عام اطباء کی رائے میرے نزدیک کوئی حقیقت نہیں رکھتی ہے۔ اس سے اندازہ ہوا کہ اطباء کرام کی اجتماعی رائے کے خلاف بھی پوری قوت سے اقدام کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنی تحقیق پر رائے قائم کرتا تھا۔

۴:- الماس (ہیرا) کے خواص کا تذکرہ کرتے وقت شیخ کہتا ہے کہ ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ ہیرا منہ میں اگر رکھ لیا جائے تو دانت خود بخود ٹوٹ جاتے ہیں، ممکن ہے یہ اسکی ذاتی خاصیت ہو یا اس لئے کہ ہیرے کے مقام پیدائش عموماً سانپوں کے زہروں سے متاثر ہوتے ہیں، یہ باتیں نقل کرنے کے بعد بہت خفا ہو کر کہتا ہے "ھذا الکلام من یجازف مجازفة کثیرة ولا یعرف ان سم الافاعی اذا کان محجوبا الی خارج لا یفعل ھذا الفعل خصوصاً اذا اتی علیہ مدة" — یہ باتیں بکواس کرنے والوں کی ہیں۔ انہیں ... یہی نہیں معلوم کہ سانپ کا زہر خارج میں رہ کر اپنی تاثیر دھیرے دھیرے کھو دیتا ہے بالخصوص جب اس پر ایک مدت گذر جائے لہٰذا الماس کے بارے میں قبول "سم" کی بات بے کار ہے۔

۵ — بالشلثاء ومنافع ذالک کے زیر عنوان شیخ تحریر فرماتا ہے ھذا دواء تفعن الاطباء عنہ کل نفع وفی ترکیبہ کل العجائب ونحن لم نرلہ اثراً کبیرا الا فی ازالة المحسبة العارضة لامراض اللسان واسترخائہ" کہتا ہے کہ تمام اطباء کرام کے نزدیک یہ وہ دوا ہے کہ جس کے دامن میں ہر طرح کے فوائد جمع ہیں اور یہ دوا عجائبات کا مجموعہ ہے مگر مجھے اس میں ایسی کوئی بڑی تاثیر تو دکھائی نہیں دیتی۔ بجز اس کے کہ زبان میں جو رکاوٹ اور استرخاء کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اسکو دور کر سکتی ہے، اس کے بعد

ان فوائد کی ایک لمبی فہرست پیش کرتا ہے۔ جو عام اطباء کے خیال میں اس دوا کے استعمال سے مرتب ہوتے ہیں پھر اخیر میں دوبارہ اپنی رائے ظاہر کرتا ہے۔ کہ "ھذا ما تقولہ الاطباء، والذی عندی انہ دواء مشوش غیر مرتب الترکیب محرق الدم و الاخلاط مقصر عن الاغراض (القانون جلد ثالث ص۳۱۸) یہ فہرست تو عام اطباء کی رائے کے مطابق ہے مگر میرے نزدیک تو یہ دوا اپنی بناوٹ اور اجزاء ترکیبیہ کے اعتبار سے بے حد انتشار کی نذر ہو گئی ہے؛ بلکہ یہ دوا عمومی طور پر تمام اخلاط اور خصوصی طور پر خون میں احتراقی کیفیت پیدا کرتی ہے۔ اور ان اغراض و مقاصد کو پورا نہیں کرتی جسکا دعویٰ عام اطباء کرتے ہیں۔' اس مثال سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ شیخ ناقل محض نہیں ہے بلکہ تجربات و دلائل کی روشنی میں بصیرت افروز اور مفید تنقیدیں بھی کرتا ہے۔

(۸)

شیخ کی عادت ہے کہ کسی موضوع پر گفتگو کرتے وقت صرف اس موضوع کے چوکھٹے میں رہ کر کلام کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ القانون کی پہلی جلد ص۶ پر موضوع طب پر بحث کرنے کے ذیل میں اس قسم کی روش کی تائید میں اپنے قلم کو گردش دیتا ہے اور کہتا ہے کہ بعض اطباء نے اس موقع پر عناصر اربعہ اور مزاج اور اس کے متعلقات کے وجود کے اثبات پر بحث شروع کر دی ہے جبکہ یہ چیزیں علم طبیعی میں زیر بحث آکر مسلمات میں سے شمار ہونے لگی ہیں، یہ موقع تو اس کا ہے کہ صرف یہ بحث کی جائے کہ عناصر کی تعداد کتنی ہے؟ اور اس کی حقیقت کیا ہے؟ مزاجوں کی تعداد کیا ہے؟ اور اس کی حقیقت کیا ہے؟ اسی طرح اخلاط کی تعداد و حقیقت کیا ہے؟ قویٰ کی تعداد و حقیقت؟ روحوں کی تعداد و حقیقت زیر بحث آنی چاہئے، حالات صحت کا تبدل و تغیر کن اسباب کی بنا پر ہوتا ہے ان اسباب کی حقیقت

اور تعداد پر بحث کا یہ موقع ہے۔

اس موقع پر اثبات وجود عناصر اور اس کے دلائل سے بحث بے محل ہے اس کی جگہ علم طبیعی ہے خود جالینوس بھی اس فرق کو ملحوظ رکھتا ہے اور بحیثیت فلسفی علم طبیعی میں جو چیزیں زیر بحث لاتا ہے بحیثیت طبیب علم طب میں ایسی چیزوں کو زیر بحث لانے سے اجتناب کرتا ہے چنانچہ شیخ کہتا ہے " واذا شرع بعض المتطببین واخذ یتکلم فی اثبات العناصر والمزاج. الیٰ آخر الفصل الثانی. (القانون جلد اول صہ)

(ح)

شیخ کے مزاج میں انصاف اور اعتراف حقیقت کی بھی صلاحیت ہے یہی وجہ ہے کہ " الفصل الثلاثون فی تشریح عضل اصابع الرجل" کے ذیل میں تحریر کرتا ہے " واما اللواتی وضعہا فی کف الرجل فمنہا عضل عشر قد فاتت المشرحین واول من عرفہا جالینوس (القانون جلد اول ص۵۳) وہ پٹھے جو پیر کے تلوے میں ہیں وہ دس ہیں، جن کا علم قبل جالینوس کے تشریح کرنے والوں کو نہیں تھا، سب سے پہلا شخص جس نے انہیں پہچانا " جالینوس" تھا۔

(ط)

شیخ کلام الاکابر کے اکرام کا بھی جذبہ رکھتا ہے، اسی بنا پر جس طرح کلام بقراط کی شرح جالینوس نے کی ہے۔ شیخ نے بھی امام جالینوس اور دوسرے ائمہ طب کے کلاموں کی شرح کی ہے تاکہ بزرگوں کی باتیں ضائع نہ ہو جائیں۔ چنانچہ القانون میں اس کی مثالیں بکھری پڑی ہیں، اس جگہ صرف ایک مثال پیش کرتا ہوں، شیخ تحریر کرتا ہے: " وقال جالینوس ان من الاعضاء مالہ فعل فقط ومنہا مالہ منفعۃ فقط ومنہا مالہ فعل ومنفعۃ معا الاول کالقلب ـــ

والثانی، کالرئیہ۔ والثالث، کالکبد" (القانون جلداول ص۲۳)

یعنی اعضاء کی تین قسمیں ہیں:۔ اول وہ عضو جس میں صرف دوسروں میں اثر کرنے کی صلاحیت ہے جیسے قلب۔ دوم، وہ عضو ہے جس میں صرف قبول تاثیر کی صلاحیت ہے اس کی مثال پھیپھڑا ہے۔ سوم اور بعض عضو ایسے ہیں کہ ان میں فعل و منفعت دونوں کی صلاحیت ہے جیسے جگر۔ اس متن متین کی شیخ نے نہایت نفیس شرح کی ہے جو القانون جلد اول ص۲۳ پر مذکور ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کلام اکابر کی عزت اس کے قلب میں ہے۔

(خاتمہ)

کتاب القانون کی روشنی میں سیرت شیخ کے یہ چند پہلو میں نے بطور مثال پیش کئے ہیں؛ اخیر میں محسن انسانیت شیخ الرئیس بوعلی سینا کے لئے خداوند کریم سے درخواست ہے کہ اپنی شان کریمی کے مطابق اس کے ساتھ معاملہ رافت و رحمت کا فرمائیں اور درجات عالیہ سے نوازیں، آمین۔

الحمدللہ اولاً و آخراً والصلوٰۃ والسلام علی محمد النبی وآلہ واصحابہ دائماً ابداً ابداً۔

محمل نظر کی تشریح

شیخ بوعلی سینا کی شہرت مے نوشی کی تردید

ضمیمہ مقالہ: سیرت شیخ بوعلی سینا کے بعض پہلو "القانون" کی روشنی میں

حقیقت واقعی کی دریافت کے لئے چند چیزوں کا تجزیہ نہایت ضروری ہے۔

۱۔ شیخ کی جانب جس مشروب کی نسبت کی جاتی ہے، وہ مشروب شیخ کیوں

پیتا تھا؟ اس کا داعیہ اور سبب کیا تھا اس کا تعین ہونا چاہیئے۔ اس کی وجہ سے نوعیت مشروب کی تعین میں آسانی ہوگی۔

۲- وہ مشروب کیا تھا؟ کیا وہ واقعی شراب ہی ہے؟ جس کی عمومی شہرت ہے۔ یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا مشروب ہے؟ جس سے وہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے جس کے لیے شیخ اس مشروب میں دلچسپی لیتا تھا۔

اثبات یا نفی کی ہر صورت کے لیے مضبوط دلیل یا دلائل کیا ہیں؟

۳- ان دونوں سوالوں کے جواب کے لئے ان صحیح و معتبر مآخذ کی نشاندہی لازمی ہے جن کی بنیادوں پر اس بارے میں قطعی رائے قائم کی جا سکے۔

دونوں نمبروں (۱-۲) کا جواب چونکہ تیسرے نمبر پر موقوف ہے اس لئے میں پہلے اس کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار ضروری سمجھتا ہوں۔

شیخ الرئیس بوعلی سینا نے اپنے ذاتی احوال و سرگزشت کو خود اپنی زبانی اپنے شاگرد ابو عبید جوزجانی کو املا کرانا چاہا تھا چنانچہ کچھ حصے کو اس نے مرتب بھی کرایا مگر وہ اسکو مکمل نہیں کر پایا، البتہ اسی عزیز و قریب شاگرد ابو عبید جوزجانی فقیہہ نے اسے پایۂ تکمیل کو پہونچایا۔ سرگزشت شیخ کا یہ حصہ جوزجانی کے ان مشاہدات ذاتی پر مشتمل ہے جنہیں وہ شیخ کی اپنی نجی رفاقت کی ساعتوں میں بچشم خود دیکھتا رہا ہے'۔۔۔ یہ "حیات نامہ" شیخ اور ابوعبید کی مشترک کوششوں کا نتیجہ ہے، کتب مخطوطات کی مختلف لائبریریوں کی فہرستوں سے پتہ چلتا ہے کہ اس رسالہ کے چند خطی نسخے بعض بعض کتب خانوں میں موجود ہیں اور اب ایران میں اس کی اصل متن عربی مع ترجمہ فارسی شائع ہو چکی ہے ... یہی رسالہ صدیوں سے علماء محققین کے نزدیک احوال شیخ کے لئے بنیادی مآخذ بنا رہا ہے۔ چنانچہ عہد شیخ کے بعد جن جن مؤلفین و محققین

نے فلاسفہ اور اطباء کے حالات پر کتابیں تالیف کی ہیں ان تمام حضرات نے احوال شیخ کے لئے اس رسالہ کو اپنی اپنی تالیفوں میں بعض جزوی تفاوت کے ساتھ نقل کر لیا ہے ــــ کسی نے ضروری خیال کیا تو اس کی صراحت کردی کسی نے اس کی ضرورت نہیں محسوس کی تو اس کو اس طریقے سے نقل کر کے اپنی زینت تالیف بڑھائی کہ قاری کو محسوس ہوتا ہے کہ مؤلف کی یہ اپنی عبارت ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ وہی سرگزشت شیخ ہے جس کا املا اور ترتیب شیخ اور ابو عبید جوزجانی فقیہہ کی ملی جلی کوشش کا ثمرہ شیریں ہے، چنانچہ تقابلی مطالعہ کے بعد یہ صداقت سامنے آجاتی ہے، بہرحال یہ قیمتی رسالہ ان کتابوں میں محفوظ ہوگیا ہے۔ اور جتنی تعداد میں یہ کتابیں موجود ہیں اتنی ہی تعداد میں بالواسطہ رسالہ شیخ کے مزید نسخے عالم وجود میں آ گئے ہیں۔ انہیں کتابوں کے واسطے سے ارباب تحقیق نے صدیوں سے اس رسالے کا بار بار مطالعہ کیا اور آخری مرجع کے طور پر بار بار اس کی طرف مراجعت کی اور اس سے استفادہ کیا ہے۔ جن جن کتابوں میں یہ رسالہ منقول ہے، اس سلسلہ کی قدیم ترین تالیفات میں سے اس وقت جو دستیاب ہوتی ہیں۔ ان میں سب سے پہلی کتاب (۱) "تتمہ صوان الحکمۃ" ہے، جس کا مؤلف ظہیر الدین ابوالحسن علی بن زید بیہقی متوفی ۵۶۵ھ ہے۔ یہ مؤلف عہد شیخ کے زیادہ قریب ہے۔ ان دونوں میں سوا سو سال کا تفاوت ہے۔ انہوں نے احوال شیخ کے بیان کے لئے اپنی کتاب تتمہ میں اسی رسالہ شیخ کو نقل کیا ہے۔ مگر اس طریقے سے نقل کیا ہے کہ قاری ایسا محسوس کرتا ہے کہ یہ الفاظ وعبارت مؤلف تتمہ ہی کے مرہون خامہ ہیں۔ اور شیخ یا ابوعبید سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ حتیٰ کہ ایک مقام پر اس کی اپنی تنقیدی رائے بھی سالہ

کی عبارت میں مخلوط ہوگئی ہے جیسے دانشمند آدمی محسوس کر لیتا ہے۔

۲۔ دوسری کتاب "اخبار الحکما" علامہ جمال الدین قفطی (متوفی ۶۴۶ھ) کی ہے۔ یہ شخص مولف تتمہ سے قریب العہد ہے۔ دونوں میں اکیاسی سال کا فرق ہے، انہوں نے بھی اپنی تالیف میں رسالہ شیخ کو نقل کیا ہے مگر اس طریقے سے کہ شیخ کی طرف انتساب ظاہر ہو جاتا ہے۔ اس کی ابتدائی سطریں یوں ہیں۔ "سألہ رجل... من تلامیذہ عن خبرہ فاملی علیہ ما سطرہ عنہ وھوانہ الخ ص ۴۱۳ (اخبار الحکما قفطی)

۳۔ تیسری کتاب "عیون الانباء فی طبقات الاطباء" ابن ابی اصیبعۃ (متوفی ۶۶۸ھ) کی ہے۔ انہوں نے نہایت فراخ دلی سے "شیخ الرئیس اور ابوعبید جوزجانی" کا نام لے کر اس رسالے کو نقل کیا ہے۔

۴۔ چوتھی کتاب "نزھۃ الارواح" مولفہ شمس الدین شہرزوری (متوفی ۶۸۷ھ) کی ہے۔ انہوں نے تتمہ صوان الحکمہ میں منقول رسالہ شیخ کی پوری عبارت کو بلا تغیر و تبدل نقل کر لیا ہے اور تتمہ کا ذکر تک نہیں کیا ہے لیکن تقابلی مطالعہ کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔

۵۔ پانچویں کتاب "وفیات الاعیان" ابن خلکان (متوفی ۶۸۱ھ) کی ہے۔ یہ کتاب گو، خاص طور پر اطبا اور فلاسفہ کے احوال پر نہیں ہے، مگر اعیان رجال میں شیخ کو قاضی ابن خلکان نے چونکہ شمار کیا ہے اس لئے انہوں نے تذکرہ کیا ہے اور اس بارے میں اسی رسالہ شیخ کو بلا حوالہ نقل کیا ہے البتہ بعض حصوں کو جو ان کے

---

۵ مشہور بہ ابن فندق و فرید خراساں۔ تاریخ ادبیات ایران از صفا۔ ج ۲ ص ۳۱۱ و ص ۹۹۳ و ص ۹۹۵ اسکی تصانیف میں اہم کتاب تفسیر نہج البلاغہ ہے۔ تفصیلی احوال کے لئے ملاحظہ ہو، معجم الادبا از یاقوت حموی ج ۱۳ ص ۲۱۹

نزدیک قابلِ تنقید تھے۔ انھیں حذف کردیا ہے۔

ان مؤلفین و مصنفین کے بعد کے مؤلفین نے انہیں مذکورہ کتابوں کی وساطت سے رسالہ ہذا کو ماخذ کے طور پر استعمال کیا ہے مگر اس امکان کی نفی نہیں کی جاسکتی کہ کسی نے ان کتابوں کی وساطت کے بغیر مستقل طور پر شیخ کے اس رسالے کے کسی خطی نسخے سے استفادہ کیا ہو ———— بہرحال، احوالِ شیخ سے واقفیت کے لئے بنیاد چونکہ رسالۂ شیخ ہی ہے اس لئے میں اسی کی روشنی میں زیرِ بحث مسئلہ کی وضاحت کروں گا ——— ان تمام مولفات میں منقول متن رسالہ میں چونکہ بعض بعض مقامات پر جزوی طور پر بنیادی قسم کے اختلافات موجود ہیں جس کے نتیجے میں بات کچھ سے کچھ بن جاتی ہے ———— اس لئے میں نے ضروری خیال کیا کہ میرے مضمون میں ہر کتاب سے متعلقہ متن لفظی تفاوت کے ساتھ سامنے آجائے تاکہ مطالعہ کرنے والوں کو رائے قائم کرنے میں آسانی ہوجائے۔ اور زیرِ بحث مسئلہ کا ہر پہلو سامنے آجائے۔ مزید برآں انہی حوالوں سے اس سبب کا تعین بھی باسانی ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے شیخ اپنے مشروب خاص کی طرف متوجہ ہوتا تھا۔ اور اس مشروب کا بھی سراغ لگ جائے گا جسے شیخ استعمال کرتا تھا۔

(جاری)

بینک سے تعاون اور اس کے انٹرسٹ کا شرعی حکم؟

(ایک مطالعہ)

از: محمد برہان الدین سنبھلی، استاذ تفسیر و حدیث، ناظم مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ الامین محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔

عرصۂ دراز سے مسلمانوں کی بدقسمتی سے مسلم ملکوں سمیت تمام دنیا پر جو اقتصادی نظام مسلط ہے اس میں ربوٰ، بیوع فاسدہ، اور معاملات کے دیگر غیر شرعی طریقے عام ہیں، نیز کاروباری ضرورت۔ اور دیگر بہت سے مصالح اور حاجات۔ کی وجہ سے بنکوں کا توسط اختیار کرنا اور ان میں رقموں کا جمع رکھنا بھی ناگزیر سا ہو گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ عام بینکوں کا سارا نظام سودعہ کے سہارے چلتا ہے بلکہ سود کو اس میں بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اور سود کا اسلامی نقطۂ نظر سے قابل احتراز بلکہ قابل نفرت ہونا اتنا معروف ہے کہ بتانے کی ضرورت نہیں تاہم سود کی شناعت اور مذمت کے بارے میں جو نصوص وارد ہوئے ہیں یہاں ان میں سے بعض کا تذکرہ خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ (انشاء اللہ)

عہ جو لوگ بینک کے سود کو سود نہیں سمجھتے ان کے مطالعہ کے لیے آئندہ صفحات میں چند کتابوں کی نشاندہی کر دی گئی ہے، جن کے مطالعہ کے بعد کسی صاحب نظر کو اس کے 'سود' ہونے میں شک نہیں رہ جانا چاہیئے۔ نیز ان لوگوں کو تفسیر "معارف القرآن" و "تدبر قرآن" میں آیات ربا کی تشریح دیکھنی چاہیئے۔

قرآن مجید کے اندر سود کے بارے میں وعیدیں

قرآن مجید میں ہے:

الذین یاکلون الربا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس[1]	جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ نہیں اٹھیں گے مگر اس شخص کے مانند جس کو شیطان نے اپنی چھوت سے پاگل بنا دیا ہو

ایک اور آیت میں نہایت تہدید آمیز انداز اختیار کرتے ہوئے فرمایا گیا:

یا أیہا الذین اٰمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربا ان کنتم مومنین فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من اللہ ورسولہ[2]	اے ایمان والو! اگر تم سچے مومن ہو تو اللہ سے ڈرو اور جو سود تمہارا باقی رہ گیا ہے اس کو چھوڑ دو، اگر تم نے ایسا نہیں کیا تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے جنگ کے لیے خبردار رہو۔

مزید برآں یہ کہ سورۂ آل عمران میں سودخواروں کی وہ سزا بیان کی گئی ہے جو کافروں کی ہے (واتقوا النار التی أعدت للکافرین[3]) ــــ اس آخری آیت کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ نے بجا فرمایا ہے:

إنّ ھذہ الآیۃ ھی أخوف آیۃ فی القرآن حیث اوعد اللہ المومنین بالنار المعدۃ للکافرین ان لم یتقوہ[4]	قرآن کی یہ آیت سب سے زیادہ خوفناک ہے کیونکہ اس میں مسلمانوں (سودخواروں) کو بھی اس آگ میں جلائے جانے کی دھمکی دی گئی ہے جس میں کافر ہی جلائے جائیں گے، اگر مسلمان سودخواری سے باز نہ آئے۔

---

[1] سورۃ البقرہ آیت ۲۷۵۔ [2] سورۃ البقرہ آیت ۲۷۸۔ [3] آل عمران آیت ۱۳۱۔
[4] تفسیر مدارک التنزیل للنسفی آیت ۱۳۱، آل عمران

اور علامہ محمود الآلوسی نے اس آیت کے تحت کیا خوب لکھا ہے:

وفيه إشارة أن أكلة الربا	اس آیت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے
على شفا حفرة الكفرة [1]	کہ سودخوار اور کفار پہلو بہ پہلو رہیں گے۔

احادیث میں سود خواروں کا ذکر

علاوہ ازیں احادیث نبویہ (علی صاحبہا التحیۃ) میں سودی لین دین کرنے والوں کے بارے میں جس درجہ کی شدید وعیدیں مذکور ہیں ایمان والوں کے انہیں سننے کے بعد رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ ایک حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم	سود کا ایک درہم کھانا، یہ جانتے ہوئے کہ
أشد من ستة وثلثين زنية	یہ حرام ہے، چھتیس بار زنا کرنے سے بھی زیادہ خطرناک ہے۔

اور بعض روایات میں یہ اضافہ بھی ہے

من نبت لحمه من السحت	جو جسم سود کی غذا سے پلا ہو اس کا
فالنار أولى به [2]	اصل ٹھکانا آگ ہی ہے۔

یہاں پر یہ بتانے کی ضرورت تو معلوم نہیں ہوتی کہ صرف سود لینا ہی جرم و معصیت نہیں ہے بلکہ اس کا دینا اور اس معاملہ میں کسی طرح کا حصہ لینا بھی جرم اور معصیت ہے۔ صحیح مسلم میں ہے:

لعن رسول الله آكل الربا	سود لینے والے، دینے والے، اور اسکا حساب
وموكله وكاتبه وشاهديه	کتاب لکھنے والے، اس بارے میں گواہی دینے
وقال هم سواء [3]	والے پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی ہے اور فرمایا کہ یہ سب کے سب (اصل گناہ میں) برابر ہیں۔

---

[1] روح المعانی (آیت مذکور کے تحت)، [2] مشکوٰۃ ص۲۴۶ باب الربا عن احمد و دارقطنی و بیہقی۔ [3] صحیح مسلم جلد ثانی ص۲۷

ان آیات اور احادیث کا حق یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو اللہ و رسول پر ایمان رکھتا ہو سود سے پوری طرح بچے اور اس سے ایسا بھاگے جیسا کہ شیر سے یا کسی اور مہلک و خوفناک چیز سے بھاگتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اللہ کے آخری رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ پیشگوئی بھی ہے:

لیأتین علی الناس زمان	ایک زمانہ ایسا بھی ضرور آئے گا جس میں
لایبقی أحد إلا أکل الربوا	سود سے کوئی نہیں بچ سکے گا، اگر کوئی
فان لم یاکلہ أصابہ	براہ راست سود کھانے سے بچ بھی جائے
من بخارہ[1]	تو بالواسطہ اس کے اثرات سے محفوظ نہ رہ پائے گا۔

غالباً یہ پیشنگوئی موجودہ زمانہ میں پوری ہو رہی ہے کہ کوئی بھی شخص خواہ وہ کتنا ہی اس سے بچنا چاہے مگر (بلاواسطہ یا بالواسطہ) ربٰو، یا اس کے غبار سے محفوظ نہیں رکھ سکتا ہے اور یہ ہمہ گیری زیادہ تر — بلکہ تمامتر، بینکنگ سسٹم، کے زمانہ کی "ضرورت" بن جانے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے تو ایسی صورت میں کیا مشہور فقہی قاعدہ "الضرورات تبیح المحظورات[2]" کی رو سے بینک کے موجودہ نظام سے فائدہ اٹھانے کو بلاقید جائز و مباح سمجھا جائے؟ یا آیات و احادیث کے پیش نظر اس سے بچنے کا اہتمام کیا جائے؟ یہ ایک ایسا اہم سوال ہے جس کا جواب موجودہ زمانہ کے علماء کو دینا ہے۔ آئندہ سطروں میں اسی سوال کا جواب دینے یا — یوں کہہ لیجئے کہ بینکنگ سسٹم سے فائدہ اٹھانے کا — شرعی نقطۂ نظر سے جائزہ لینے کی ایک حقیر کوشش کی گئی ہے۔ (واللہ الموفق للسداد)

بینکوں کا سارا نظام سود پر چلتا ہے

جیسا کہ اوپر کی سطروں میں ذکر آیا، اور یوں بھی وہ ایک معلوم واقعہ ہے کہ بینک کا جو نظام ساری دنیا میں اس وقت رائج ہے وہ اصلاً سود[3] کی بنیاد پر قائم ہے۔ بجز ان چند اسلامی بینکوں کے،

---

[1] احمد، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ۔ بحوالہ مشکوٰۃ ص۲۴۵۔ [2] "ضرورتیں، ناجائز کو جائز بنا دیتی ہیں" اس کی تفصیل اور حوالہ جات آگے ملاحظہ کیجئے۔ [3] بعض لوگ بینک کے نظام کو سودی نہیں بلکہ

(اگلے صفحہ پر……)

کہ جن کا قیام ابھی کچھ مدت پہلے بعض اسلامی ملکوں میں ہوا ہے، جس کا ہیڈ کوارٹر جدہ میں "البنک الاسلامی للتنمیۃ" کی عظیم الشان بلڈنگ ہے۔

بینک آجکل اقتصادی "ضرورت" بن گیا ہے

بینکنگ سسٹم موجودہ اقتصادیات بلکہ تمدن کی ایسی ناگزیر ضرورت بن گیا ہے جس سے کوئی مفر نہیں نظر آتا۔ چنانچہ اب صورت حال یہ ہے کہ نہ صرف تجارت و معاملات کیلئے

بینک کے "ضرورۃ" بن جانے کے بعد شریعت کا حکم

بینک کا واسطہ ضروری ہے بلکہ 'حج' جیسے مقدس فریضہ کی ادائیگی کے لیے جہازوں کے کرایہ وغیرہ کی رقمیں بینک کے ہی توسط سے ادا اور وصول کی جاتی ہیں۔ یعنی آج فرائض کی ادائیگی بھی بینک سے رابطہ کے بغیر نہیں ہوسکتی، دریں صورت بینک کے توسط کو بیک جنبش قلم (سود لینے دینے، یا سودی لین دین پر اعانت کرنے کی علت سے) حرام قرار دینا نہ صرف تجارت و معاملات بند کر دینے بلکہ فرائض کی ادائیگی سے محروم کر دینے کا بھی باعث ہوگا جو ظاہر ہے ایسے دین کا حکم نہیں ہوسکتا جس کی خصوصیت ہی یُسر[ھ]، سہل، اور سمح بتائی گئی ہے اور جس میں "الحرج مدفوع" اور "المشقۃ تجلب التیسیر"[للہ] کو اصل کا درجہ دیا گیا ہے، اور یہ اصل قرآن مجید کی آیات اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سے براہِ راست ثابت ہے۔

(گزشتہ صفحہ ۴۴ کا بقیہ حاشیہ .....) تجارتی منافع پر مبنی قرار دیتے ہیں، لیکن ادھر نصف صدی کے اندر اس موضوع پر اس قدر بحث ہو چکی ہے، اردو زبان میں بھی اتنا لٹریچر آگیا ہے کہ مزید اضافہ کی ضرورت نہیں رہ گئی ہے اور علمائے حقانی کی کثیر تعداد نے دلائل سے ثابت کر دیا ہے کہ یہ 'سود' ہی ہے، منافع نہیں اور اب اسی پر سارے عالم کے تقریباً تمام اہل حق کا اتفاق ہے۔

ھ یسر، سہل، سمح یہ سب الفاظ حدیث میں دین اسلام کی صفت کے طور پر آئے ہیں، سب کا مفہوم قریب قریب ایک ہی ہے۔ یعنی آسان — للہ مشہور فقہی قاعدہ ہے جس کا مطلب ہے کہ: جب کسی کام میں مشقت ہوتی ہے تو شریعت کی طرف سے اس میں سہولت مل جاتی ہے۔" (تفصیل آگے آرہی ہے)

ما جعل علیکم فی الدین من حرج [1]	(آخری خدائی) دین میں تم پر تنگی روا نہیں رکھی گئی ہے۔
یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر [2]	اللہ تعالیٰ تمہارے بارے میں آسانی چاہتا ہے، دشواری نہیں چاہتا۔
الدین یسر [3]	(خدا کا آخری) دین آسان ہے۔
بعثت بالحنیفیۃ السمحۃ [4]	(اللہ کے آخری رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ) مجھے سیدھا اور آسان دین دیکر بھیجا گیا ہے۔

علامہ سیوطیؒ نے ان احادیث کے علاوہ اور بھی متعدد حدیثیں حوالوں کے ساتھ نقل کی ہیں [5]

ضرورت اور مشقت کسے کہتے ہیں؟

لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہونا قدرتی ہے کہ مشقت اور حرج کی وہ کونسی قسمیں مراد ہیں جن کی وجہ سے سہولت حاصل ہوتی ہے؟ کیا معمولی سی تکلیف، یا تھوڑا سا مالی نقصان بھی مشقت و حرج کی اس قسم میں داخل ہے؟ اگر ایسا عموم مراد لیا جائے تو پھر کوئی حکم بھی قابل عمل یا واجب العمل نہ رہنا چاہیے کیونکہ شریعت کا کوئی حکم بھی اس طرح کی مشقت سے خالی نہیں ملیگا۔ یہ واقعہ ہے کہ بہر حال شرعی احکام کی تعمیل میں کچھ نہ کچھ تکلیف ضرور ہوتی ہے اور اس سے تھوڑا بہت حرج بھی لازماً ہوتا ہے (یہ جاننا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ شرعی احکام کی بندوں پر تعمیل ضروری ہونے کو تکلیف ہی کہا جاتا ہے) اس لیے یہ مفہوم تو ہو ہی نہیں سکتا کہ اگر تھوڑی بہت تکلیف بھی کسی حکم شریعت کی تعمیل میں ہو تو وہ حکم مرتفع ہو جائے گا اور اس کی تعمیل ضروری نہ رہے گی۔ کیونکہ اس مفہوم کے لینے سے تو انبیاء کا لایا ہوا ساری دینی نظام ہی معطل اور لغو

---

[1] مائدہ آیت ۶ - [2] بقرہ آیت ۱۸۵ - [3] بیہقی بحوالہ جامع صغیر - [4] ترمذی بحوالہ المنار
[5] دیکھئے "الاشباہ والنظائر" للسیوطی (القاعدۃ الثالثۃ)

قرار پاتے گا، بلکہ شریعت اور شرعی احکام وغیرہ الفاظ بے معنی ہو کر رہ جائیں گے، اس لیے یہ جاننا ضروری ہو گیا کہ حرج اور مشقت سے وہ کونسی دشواری یا تکلیف مراد ہے جس کی وجہ سے شرعی احکام میں رعایت مل جاتی ہے اس کا فیصلہ کرنے کے لیے براہ راست اجتہاد کرنے اور تمام متعلقہ نصوص کا جائزہ لینے کے بجائے ہم ان حضرات کے کلام و تحقیق سے فائدہ اٹھالیں تو مناسب ہوگا جن کی عمریں اسی غور و فکر میں صرف ہوئیں، اور جو (وسعت علمی کے ساتھ) مقصد میں انہماک، غور و فکر کی گہرائی نیز تدین و تقوی میں اتنے بلند مقام ہیں کہ ہم جیسے پست قامت اس بلندی کا اندازہ بھی ٹھیک سے نہیں لگا سکتے، ہماری مراد فقہائے کرام رحمہم اللہ سے ہے، چنانچہ یہاں ایسے ہی بعض رفیع المرتبہ حضرات کا کلام پیش کیا جا رہا ہے:

علامہ جلال الدین سیوطیؒ اور فقیہ ابن النجیم مصری نے " الاشباہ والنظائر" نامی کتابوں میں مشقت" کی بنیادی طور پر دو قسمیں بتائی ہیں (۱) عموماً جس سے کوئی عبادت خالی نہیں ہوتی (۲) جو عبادتوں میں عموماً نہیں پائی جاتی۔

کونسی مشقت" تخفیف حکم کا سبب بنتی ہے؟

پہلی قسم اسقاط حکم میں قطعاً غیر مؤثر ہے یعنی اس کی وجہ سے کوئی تخفیف نہیں ہوگی

دوسری قسم کی پھر ذیل کی صورتیں ہیں (یا کئی دی ہے ہیں)

(۱) مشقت عظیم: یعنی جس میں جان کی ہلاکت یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو، اس صورت میں بہر حال اصل حکم میں تخفیف ہو جائے گی۔ کیونکہ جان کی حفاظت (اسی طرح اعضاء کی) مقدم ہے۔

(۲) مشقت خفیفہ: یعنی جس میں کوئی خاص مشقت و دشواری نہ ہو (مثلاً انگلی میں معمولی درد) اس قسم کی مشقت کی وجہ سے حکم شریعت میں تخفیف نہ ہوگی۔

(۳) مشقت متوسطہ: یعنی جو نہ عظیم جیسی مہلک ہو اور نہ خفیفہ جیسی معمولی۔ اس کا حکم یہ ہے کہ مشقت عظیمہ سے اقرب ہو تو موجب تخفیف ہوگی اور اگر خفیفہ سے اقرب ہو تو اصل

حکم میں تخفیف نہ ہوگی[1]

ایک دوسرے موقع پر اسباب رخصت وتخفیف بیان کرتے ہوئے ایک سبب "عسر" بتایا ہے پھر اس سبب کی وجہ سے شرعی احکام میں جو رخصتیں ملتی ہیں ان کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔

کونسی "ضرورت" ناجائز کو جائز بنا دیتی ہے

ان اصولوں کے علاوہ ایک مشہور اصل وہ ہے جس کا ذکر تمہید میں بھی آچکا ہے۔ یعنی "الضرورات تبیح المحظورات" اس اصل کا ثبوت بھی قرآن مجید کی حسب ذیل آیات سے ملتا ہے:

حرمت علیکم المیتۃ	تم پر مردار جانور حرام کر دیا گیا ہے ....
فمن اضطر غیر باغ ولا عاد	لیکن اگر حلال چیز نہ ملے اور تم میں سے
فلا إثم علیہ[2] فمن اضطر	کوئی مضطر ہو جائے یعنی بھوک سے
فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم[3]	ہلاکت کا خطرہ ہو تو اس کے کھا لینے میں
وقد فصل لکم ما حرم علیکم	گناہ نہیں ہے، مگر صرف اتنا ہی کھائے
إلا ما اضطررتم إلیہ[4]	جس سے جان بچ جائے، اس حد سے
	تجاوز نہ کرے (آیات کا مجموعی مفہوم)

یہاں بھی وہی سوال پیدا ہوگا کہ "ضرورت" کیا ہر وہ تقاضہ ہے جو انسان کو عموماً پیش آتا رہتا ہے؟ یا وہ کسی مخصوص اور نادر صورت میں پیدا ہونے والے تقاضہ کا نام ہے؟ اگر پہلی بات مراد لی جائے تو پھر اس اصل کی رو سے ہر حرام حلال، اور ہر ناجائز جائز قرار پائیگا

---

[1] "الاشباہ" للسیوطی ص۸۹ ولابن النجیم ص۱۱۸–۱۱۹ (واضح رہے کہ دونوں کی کتابوں کا نام بھی ایک ہے موضوع بھی ایک اور تقریباً ترتیب بھی ایک ہی ہے)

[2] سورۃ بقرۃ آیت ۱۷۳ – [3] مائدہ آیت ۳ – [4] الانعام آیت ۱۱۹

ظاہر ہے کہ کوئی ہوشمند بھی اسے صحیح قرار نہیں دے گا۔ اگر یہ نہیں، تو پھر "ضرورت" سے کونسی حالت مراد ہے؟ اس کا جواب بھی ہم از خود دینے کے بجائے بعض مستند فقہا کے کلام سے ہی پیش کرتے ہیں۔

مشہور شامی فقیہ علامہ احمد الحموی محقق ابن الہمام کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

ههنا خمسة مراتب، ضرورة، و حاجة، ومنفعة، و زينة، وفضول.	یہاں پانچ مرتبے ہیں ۱۔ ضرورۃ، ۲۔ حاجۃ، ۳۔ منفعۃ، ۴۔ زینۃ ۵۔ فضول۔

اس کے بعد ہر ایک کی تعریف اور اس کا اجمالی حکم بھی بیان کرتے ہیں:

فالضرورة بلوغه حداً ان لم يتناول الحرام هلك اوقارب وهذا يبيح تناول الحرام۔	ضرورۃ، نام ہے ایسی صورت کا جس میں ہلاک ہو جانے کا یا قریب بہ ہلاک پہنچ جانے کا یقینی خطرہ ہو۔ اگر ممنوع شئے استعمال نہ کرے۔ اس میں حرام حلال ہو جاتا ہے۔
والحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير انه يكون فى جهد ومشقة، وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر فى الصوم۔	حاجۃ کہتے ہیں اس سے کم درجہ کی مجبوری کو کہ جس میں ہلاکت کا خطرہ تو نہیں ہوتا مگر سخت پریشانی اور مصیبت میں مبتلا ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ حاجت کی وجہ سے کوئی حرام چیز حلال نہیں ہوتی، البتہ روزہ (رمضان میں) نہ رکھنے کی اجازت ہوتی ہے (یعنی اس وجہ سے فرائض وقتی طور پر موخر کیے جا سکتے ہیں۔
والمنفعة كالذى يشتهى	منفعۃ جیسے کسی کو گیہوں کی روٹی کی

خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم	خواہش ہو یا بکرے کے گوشت یا چربیلے کھانے کی۔
والزینۃ کالمشتھی بحلوی	زینۃ۔ جیسے کوئی حلوا یا میٹھا پسند کرے۔
والسکر والفضول التوسع باکل الحرام والمشتبہ [1]	فضول، یعنی حرام و مشتبہ کی تمیز کے بغیر اپنی خواہشات پوری کرے (موخر الذکر تینوں صورتیں شرعی حکم میں تخفیف کا سبب نہیں بنا کرتیں۔

تقریبًا یہی عبارت سیوطی نے بھی اپنی "الاشباہ ص۹۲" میں "قال بعضھم" کہہ کر نقل کی ہے۔

ان تصریحات اور اصول و ہدایت کے سامنے آجانے کے بعد اب آسان ہو گیا ہے کہ مسئلہ زیر بحث (بینکنگ سسٹم سے رابطہ) کے بارے میں روشنی حاصل کی جائے۔ اور شرعی حکم دریافت کیا جائے۔

ضرورت کی وجہ سے جواز کی حد!

قبل اس کے کہ مسئلہ زیر بحث کو حل کرنے کے لیے اصولِ مذکورہ سے رہنمائی حاصل کریں یہ بھی ضروری معلوم ہو رہا ہے کہ ایک اور اصل "الضرورۃ تقدر بقدرھا" [2] بیان کر دی جائے تاکہ آئندہ کے مباحث میں اس سے بھی استفادہ کر سکیں۔ یہ اصل بھی قرآن مجید کی مذکورہ آیات (کے اجزاء "غیر متجانف لاثم" اور "غیر باغ ولا عاد") سے ماخوذ ہے [3]۔ علاوہ ازیں یوں بھی شریعت کے اصل حکم کے احترام اور اس کی اہمیت کا تقاضہ یہی ہے کہ اصل حکم سے اگر

---

[1] حاشیہ حموی بر "الاشباہ" ص۱۴۲ لابن النجیم۔ [2] مطلب یہ ہے کہ "ضرورۃ" کی بنا پر جو چیز جائز ہوتی ہے تو وہ بس اسی قدر ہوتی ہے جس سے کہ صرف ضرورۃ "رفع ہو جائے۔ اس سے زیادہ نہیں۔ [3] اوپر سورہ مائدہ وغیرہا کی آیات میں جہاں مضطر کے لیے مردار کی اجازت دی گئی ہے وہاں یہ بھی ہے کہ اس حد ضرورت سے آگے نہ بڑھا جائے اس کے لیے وہاں "غیر متجانف لاثم" اور "غیر باغ ولا عاد" آیا ہے۔ یہاں اسی کا افادہ کیا گیا ہے۔

تعاون ناگزیر ہو تو بس بقدر ضرورت ہی ہو، شبیر یا در، یا مباحات اصلیہ کی طرح اسے نہ سمجھ لیا جائے ورنہ حکم کی عظمت وحرمت باقی نہیں رہے گی (جو ایک طرح سے شریعت کے حکم کو لغو ٹھہرانے کے مترادف ہوگا)۔

کیا بینک واقعی ہر شخص کے لیے ضروری ہے

اس کے بعد جب ہم آجکل کے حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے غور کرتے ہیں تو نظر آتا ہے کہ بینکنگ سسٹم میں ملوث ہونا ہر شخص کے لیے ناگزیر نہیں ہے۔ کیونکہ دنیا میں وہ لوگ بھی ہیں (بلکہ اکثریت انہی کی ہے) جو بڑی یا بیرونی تجارت نہیں کرتے، اسی طرح وہ جنہیں بیرونی سفر کی ضرورت نہیں پیش آتی، اور نہ ان کے پاس اتنی زیادہ دولت ہے جس کی حفاظت بینک کے توسط کے بغیر نہ کی جا سکے۔ یا اتنا معمولی کاروبار کرنے والے جنہیں بینک سے مدد لینا یا اس میں حساب رکھنا قانونی طور پر لازم نہیں ہوتا ایسے سب لوگوں کے لیے بینکنگ سسٹم ناگزیر نہیں ہے۔ تو جن لوگوں کے لیے بینکنگ سسٹم سے مدد لینا یا اس سے رابطہ قائم کرنا ضروری نہیں ہے ان کو بینک سے تعاون لینا یا اسے تعاون دینا، یعنی بینک میں کھاتہ رکھنا (کیونکہ کھاتہ رکھنے کے بعد تعاون لازماً ہو ہی جاتا ہے) شرعاً جائز نہ ہوگا۔

(واضح رہے کہ یہاں بینک اور بینکنگ سسٹم سے مراد وہ صورت ہے جس میں سود بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلامی بینک نہیں) کیونکہ ایسے لوگوں کا بینک سے تعاون نہ ضرورت کے تحت آتا ہے۔ نہ حاجت کے، اس لیے کہ عدم تعاون سے یہ لوگ اس مشقت یا عسر میں مبتلا نہیں ہوتے جس کی بنیاد پر شرعی احکام میں رخصت حاصل ہو جایا کرتی ہے تو ایسے لوگوں کا بینک سے تعاون (مذکورہ فقہی اقسام میں سے) منفعۃ یا زینۃ۔ بلکہ فضول کے دائرہ میں آتا ہے جس کے لیے احکام اصلیہ میں رخصت مل سکنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ایسے لوگوں کا بینک سے تعاون "تعاون علی الاثم" ہوگا (نیز بلا ضرورۃ سود دینے یا لینے کے جرم کا ارتکاب بھی ہوگا) البتہ وہ لوگ جو بڑی یا بیرونی تجارت یا بیرونی سفر کے لیے بینک کا توسط

الحاجة تنزل منزلة الضرورة[۱] ۔ حاجة بھی کبھی ضرورة کا درجہ پالیتی ہے۔
(یعنی اس کی وجہ سے حرام حلال ہوجاتا ہے) اس کے ساتھ ایک اصل یہ بھی ہے۔

والحاجة اذا عمت کانت — جو حاجة عام ہوجائے وہ ضرورة
کالضرورة[۲] — کی طرح بن جاتی ہے۔

یہ قاعدے بھی نصوص سے مستفاد ہیں اور اس کے تحت بہت سے مسائل آجاتے ہیں جن میں سے کچھ احادیث نبویہ میں صراحةً ملتے ہیں، مثلاً اجارہ، کی مشروعیت یا نکاح کیلئے کسی مصلحت سے اجنبیہ کو دیکھنا۔ حالانکہ اجنبیہ کو دیکھنے کی ممانعت صریح نص سے ثابت ہے، لیکن نکاح سے پہلے مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت احادیث صحیحہ سے معلوم ہوتی ہے[۳]۔

اجارہ میں معدوم شئے کی (یعنی منفعت کی) بیع ہوتی ہے اور معدوم کی بیع کا ممنوع ہونا بکثرت احادیث سے معلوم ہوتا ہے۔ (بیع حبل الحبلہ[۴] کی ممانعت اور قبل ظہور[۵] پھلوں کی بیع کا ممنوع ہونا اسی قبیل سے ہے جس کی ممانعت احادیث صحیحہ میں ہے)

(باقی آئندہ)

---

[۱] الاشباہ للسیوطی ص ۹۷

[۲] ایضاً

[۳] بخاری ص ۷۶۵ ومسلم ص ۴۵۶ ج ۱

[۴] صحیح مسلم ج ۲ ص ۲ - جاہلیت میں اچھی نسل کے جانوروں کی پیدائش سے بھی پہلے بیع ہوجاتی تھی یہی بیع حبل الحبلہ ہے۔ چونکہ یہ معدوم شئے کی بیع تھی اسی لیے حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے۔

[۵] صحیح مسلم ج ۲ ص ۷

تاریخِ وصال حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ

جناب مسعود انور علوی۔ ایم اے عربی۔ علیگ

حضرت حکیم الامت ولی النعمت حجۃ الاسلام امام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کی وفات پر جو موتُ العالِم موت العالَم کے مصداق تھی آپ کے چند مخصوص مریدین و مسترشدین نے بصورت اشعار اظہار رنج وحزن وغم واندوہ کیا تھا اور مصرعہ ہائے تاریخ سے سنہ وفات بھی نکالا تھا۔ لیکن ان تاریخوں کا کہیں پتہ نہیں چلتا اور شاید اسی وجہ سے حضرت شاہ صاحبؒ کے وصال کے سنہ میں اختلاف بھی رہا ہے۔ مولوی رحیم بخش صاحب دہلوی مرحوم نے حیات ولی میں جو حضرت شاہ صاحبؒ کے حالات و واقعات میں سب سے پہلی مبسوط و جامع تالیف ہے۔ آپ کا سنہ وفات ۱۱۷۶ھ لکھا ہے اور ثبوت میں صرف ایک مصرعہ قلم بند کر کے لکھا ہے کہ آپؒ کا سنہ وفات "او بود امام اعظم دیں" (وہ دین کے امام اعظم تھے) سے نکلتا ہے۔ چنانچہ بعد کے تمام سوانح نگاروں نے "حیات ولی" ہی کا تتبع کیا ہے اور زیادہ سے زیادہ یہی ایک مصرعہ لکھا ہے۔

مجھ سے ایک مرتبہ ایک صاحب نے بیان کیا تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ کے قبرستان میں خانوادۂ ولی اللّٰہی کے دیگر حضرات کے ساتھ ہی آپ کے مزار شریف پر بھی تاریخ لگی ہے۔ چنانچہ گزشتہ ہفتہ میں خاص طور پر دہلی گیا اور حضرت شاہ صاحبؒ کے مزار شریف واقع قبرستان مہندیان، خواجہ میر درد روڈ۔ نئی دہلی پر حاضر ہوا۔ لیکن تاریخ تو درکنار وہاں کتبہ تک نہ تھا۔ فاتحہ خوانی کے بعد میں نے وہاں موجود مدرسہ رحیمیہ کے اکثر اراکین سے دریافت کیا مگر کوئی صحیح نہ بتا سکا۔ اس کے بعد میں علی محمد صاحب متولی جو ایک معمر و باریش بزرگ تھے، کے پاس

ختیار کرنے پر قانونی یا اور کسی قابل لحاظ بنیادوں پر مجبور ہوں یا مال کی حفاظت بغیر بینک میں رقم رکھے متعذر ہو تو ایسے لوگوں کے لیے بینک کا تعاون حاصل کرنا شرعاً جائز ہوگا یا نہیں؟ یہ وہ سوال ہے جس کا جواب ۔ خاص طور پر دین اور اس کے تقاضوں پر عمل کرنے کا جذبہ رکھنے والوں کو ۔ دینا، علمائے عصر کی ذمہ داری اور ان پر فرض کفایہ ہے۔ اس سوال کا جواب معلوم کرنے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہوگا کہ مذکورہ بالا صورتوں میں کیا واقعی انسان ایسی حالت سے دوچار ہوتا ہے جسے شرعی اور فقہی اصطلاح میں "حاجۃ" یا "ضرورت" کا درجہ دیا جاسکے؟

بیرونی تجارت کے لیے بینک سے تعاون

"ضرورت" کی اوپر بیان کردہ تعریف (ان لم یتناول الحرام او قارب) سے بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے کسی صورت پر بھی "ضرورت" کا صادق آنا مشکل ہے، کیونکہ بڑی یا بیرونی تجارت کے لیے بینک کا توسط لازمی ہونے کی وجہ سے اس تجارت کے ترک سے ہلاک ہوجانے کا واقعی خطرہ اس شخص کو عموماً نہیں پیدا ہوتا۔ اسی طرح مال کی حفاظت بھی ایسی مجبوری نہیں جس پر عام حالات میں "ضرورت" کا اطلاق ہوسکے۔ البتہ کسی ملک میں بدامنی عام اور حفاظتی انتظام ناکافی ہوں تو وہاں مال کی خاطر جان کا خطرہ بھی پیدا ہوسکتا بلکہ ہوجاتا ہے۔ اس لیے ایسے ملکوں میں حفاظت کی غرض سے بینک کا استعمال "ضرورت" میں داخل ہونے کی وجہ سے جائز ہوگا۔ یہی بات بیرونی سفر کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے لیکن محض اتنی بات سے کہ ان صورتوں پر "ضرورت" کی فقہی تعریف صادق نہیں آرہی ہے' ان سب کو قطعاً ناجائز وحرام اور قابل ترک قرار دینا کیا واقعی شریعت کے "یسر" اور "دفع حرج" کے اصول کے مطابق ہوگا؟ اور کیا عملاً اس طریقہ کا ترک ممکن ہوگا؟ ہمیں اس پہلو پر بھی غور کرنا ہوگا کہ اگر واقعی سب مسلمان تاجر بیرونی یا بڑی تجارت سے دستبردار ہوجائیں یا سب لوگ بیرونی سفر ترک کردیں تو یہ آجکل ناممکن ہے کیونکہ ساری دنیا گویا ایک بڑے

مکان کا آنگن بن گئی ہے اور سارے انسان مختلف اسباب و مصالح کی وجہ سے گویا ایک کنبہ ہو گئے ہیں کہ اب کوئی ملک دوسرے ملک سے بے نیاز اور کوئی قوم دوسری قوم سے الگ تھلگ رہ کر زندگی کی ابتدائی ضرورتیں بھی نہیں مہیا کر سکتی۔ اس زمانہ میں دنیا کی عملاً حالت یہ ہے کہ ضروری اشیائے صرف کہ جن پر مدار حیات ہے، بعض ملکوں کو دوسرے ملک فراہم کرتے ہیں (مثلاً اکثر عرب ممالک اپنی غذائی ضروریات تک میں دوسرے ملکوں کے محتاج ہیں) اگر وہ فراہم نہ کریں تو سب یا اکثر لوگ غذا کی نایابی کی وجہ سے بھوک سے ہلاک ہو جائیں گے اس طرح بیرونی تجارت کا ترک ایک ہی فرد نہیں بلکہ ایک ملک اور قوم کی ہلاکت کا ذریعہ بن جائے گا۔ تو اس صورت کو یقیناً "ضرورت" کا درجہ حاصل ہو جائے گا۔ اور جائز ہوگا۔

آجکل سفر حج کیلئے بھی بینک کا توسط ضروری ہے

اسی طرح جب ساری دنیا میں بیرونی سفر کے لیے ہوائی جہاز (یا بحری جہاز) کا کرایہ عموماً بینک ڈرافٹ یا چیک (جس میں ہر قسم کے وہ حوالہ جات بھی شامل سمجھنے چاہئیں جو دوسرے ملکوں میں وہاں کے سکہ میں رقم فراہم کرنے کا وسیلہ ہیں) ہی کے ذریعہ ادا ہوتا ہے تو محض اس وجہ سے سفر کی ممانعت کر دینے کے معنی فریضۂ حج[ع] کی ادائیگی سے محرومی بلکہ اسے عملاً ساقط کر دینے کے ہوں گے، ظاہر ہے کہ ایک ایسا فریضہ جو رکن اسلام ہو اسے ساقط کر دینا کیا معمولی درجہ کی بات ہے؟ اگر بالفرض ان "اعذار" کو "ضرورت" کا درجہ نہ بھی دیا جائے تو بھی اس طرح کے مسائل کے بارے میں ہمیں — اللہ تعالیٰ جزاء خیر دے۔ فقہا کے کلام سے رہنمائی ملتی ہے (جو دراصل مستفاد ہے مشکوٰۃ نبوۃ سے) فقہا کے یہاں ایک اصل یہ بھی ہے:

ع راقم الحروف اس سے ناواقف نہیں ہے کہ بعض فقہاء نے اس طرح کی بعض دیگر شکلوں میں فریضۂ حج کے ساقط ہونے کی رائے دی ہے مگر ترجیح (محققین کے نزدیک) عدم سقوط ہی کو ہے۔

الحاجة تنزل منزلة الضرورة[1] ۔ حاجۃ بھی کبھی ضرورۃ کا درجہ پالیتی ہے۔ (یعنی اس کی وجہ سے حرام حلال ہو جاتا ہے) اس کے ساتھ ایک اصل یہ بھی ہے۔

والحاجة اذا عمت كانت الضرورة[2] جو حاجۃ عام ہو جائے وہ ضرورۃ کی طرح بن جاتی ہے۔

یہ قاعدے بھی نصوص سے مستفاد ہیں اور اس کے تحت بہت سے مسائل آجاتے ہیں جن میں سے کچھ احادیث نبویہ میں صراحۃً ملتے ہیں، مثلاً اجارہ، کی مشروعیت یا نکاح کیلئے یا طبی مصلحت سے اجنبیہ کو دیکھنا۔ حالانکہ اجنبیہ کو دیکھنے کی ممانعت صریح نص سے ثابت ہے لیکن نکاح سے پہلے مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت احادیث صحیحہ سے معلوم ہوتی ہے۔[3]

اجارہ میں معدوم شئے کی (یعنی منفعت کی) بیع ہوتی ہے اور معدوم کی بیع کا ممنوع ہونا بکثرت احادیث سے معلوم ہوتا ہے۔ (بیع حبل الحبلہ[4] کی ممانعت اور قبل ظہور[5] پھلوں کی بیع کا ممنوع ہونا اسی قبیل سے ہے جس کی ممانعت احادیث صحیحہ میں ہے)

(باقی آئندہ)

---

[1] الاشباہ للسیوطی صـ۹۷

[2] ایضاً

[3] بخاری صـ۷۶۸ و مسلم صـ۴۵۶ ج ۱

[4] صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۔ جاہلیت میں اچھی نسل کے جانوروں کی پیدائش سے بھی پہلے بیع ہو جاتی تھی یہی بیع حبل الحبلہ ہے۔ چونکہ یہ معدوم شئے کی بیع تھی اسی لیے حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے۔

[5] صحیح مسلم ج ۲ صـ۲

تاریخِ وصال حضرت شاہ ولی اللہ محدّث دہلویؒ

جناب مسعود انور علوی۔ ایم اے عربی۔ علیگ

حضرت حکیم الامت ولی النعمت حجۃ الاسلام امام شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کی وفات پر جو موتُ العالِم موت العالَم کے مصداق تھی آپ کے چند مخصوص مریدین و مسترشدین نے بہ صورت اشعار اظہار رنج و حزن و غم و اندوہ کیا تھا اور مصرعہ اخیرہ سے سنہ وفات بھی نکالا تھا۔ لیکن ان تاریخوں کا کہیں پتہ نہیں چلتا اور شاید اسی وجہ سے حضرت شاہ صاحبؒ کے وصال کے سنہ میں اختلاف بھی رہا ہے۔ مولوی رحیم بخش صاحب دہلوی مرحوم نے "حیات ولی" میں جو حضرت شاہ صاحبؒ کے حالات و واقعات میں سب سے پہلی مبسوط و جامع تالیف ہے۔ آپ کا سنہ وفات ۱۱۷۶ھ لکھا ہے اور ثبوت میں صرف ایک مصرعہ قلم بند کر کے لکھا ہے کہ آپؒ کا سنہ وفات "او بود امام اعظم دیں" (۱۱۷۶ھ) (وہ دین کے امام اعظم تھے) سے نکلتا ہے۔ چنانچہ بعد کے تمام سوانح نگاروں نے "حیات ولی" ہی کا تتبع کیا ہے اور زیادہ سے زیادہ یہی ایک مصرعہ لکھا ہے۔

مجھ سے ایک مرتبہ ایک صاحب نے بیان کیا تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ کے قبرستان میں خانوادۂ ولی اللّٰہی کے دیگر حضرات کے ساتھ ہی آپ کے مزار شریف پر بھی تاریخ لگی ہے۔ چنانچہ گزشتہ ہفتہ میں خاص طور پر دہلی گیا اور حضرت شاہ صاحبؒ کے مزار شریف واقع قبرستان مہندیان۔ خواجہ میر درد روڈ۔ نئی دہلی پر حاضر ہوا۔ لیکن تاریخ تو درکنار وہاں کتبہ تک نہ تھا۔ فاتحہ خوانی کے بعد میں نے وہاں موجود مدرسہ رحیمیہ کے اکثر اراکین سے دریافت کیا مگر کوئی صحیح نہ بتا سکا۔ اس کے بعد میں علی محمد صاحب متولی جو ایک معمر و باریش بزرگ تھے، کے پاس

حاضر ہوا، انھوں نے صرف اتنا بتایا کہ شاہ صاحبؒ کا سنہ وفات ۱۱۷۶ھ ہے۔ ہم نے عرض کیا ثبوت ؟ جس پر انھوں نے مولوی رحیم بخش صاحب مرحوم کا منقولہ مصرعہ "ادبدا ماتم علم دین" سنایا۔ چنانچہ میں نے پھر عرض کیا کہ حضرت شاہ صاحبؒ کے ایک مسترشد خاص مولوی حافظ محمد مقیم صاحبؒ نے بھی آپؒ کا سنہ وفات "آفتاب دین شد زیر زمیں" سے ۱۱۷۶ھ نکالا ہے۔ وہ سخت متحیر ہوئے اور فوراً کاغذ اور پنسل میری جانب بڑھادی۔

آمدم برسر مطلب حسن اتفاق اور خوبیٔ قسمت کہ پچھلے دنوں مجھے اپنے ایک بزرگ کے پاس جو حضرت حاجی امین الدین محدث کاکورویؒ[۱] کے احفاد میں سے ہیں "کشکول امینی" (بیاض حضرت حاجی صاحبؒ جو افادات خانوادہ ولی اللّٰہی پر محتوی ہے) سے استفادہ کا شرف حاصل ہوا۔ جس میں مجھے دو تین ایسے پرچے ملے جن سے حضرت شاہ صاحبؒ کے چند مسترشدین کی کہی ہوئی منظوم تاریخہائے وفات ملیں۔ چونکہ اب تک کسی تذکرے میں میری نظر سے نہیں گذری تھیں لہذا ان میں سے دو تاریخیں جن سے شاہ صاحبؒ کے

---

[۱] حضرت حاجی امین الدین محدث کاکورویؒ ابن حضرت ملا حمید الدین محدث کاکورویؒ ۳ ربیع الآخر ۱۱۶۴ھ میں پیدا ہوئے۔ کتب درسیہ اپنے والد ماجد و برادر معظم قاضی القضاۃ مولوی نجم الدین علی خاں صاحبؒ ثاقب۔ و ملا عبد العلی بحر العلومؒ وغیرہم سے پڑھیں۔ بڑے عابد و زاہد عالم باعمل بلند پایہ فقیہ و محدث تھے۔ آپ حضرت شاہ ابوسعید حسنی رائے بریلویؒ کے مرید و خلیفہ تھے۔ آپ کی یہ خصوصیت قابل ذکر ہے کہ حضرت شاہ ابوسعید صاحبؒ نے آپ کو بروز جمعہ بوقت شب میزاب رحمت کے نیچے حطیم میں ٹھیک اسی طرح مرید فرمایا تھا جس طرح ان کے پیر و مرشد حضرت شاہ محمد عاشق پھلتیؒ کو ان کے شیخ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے مرید فرمایا تھا۔ اس واقعہ کو معہ دیگر احوال حج کے حضرت حاجی صاحبؒ نے اپنے سفرنامہ حج (عربی) میں جو کشکول امینی میں درج ہے بڑے ذوق و شوق سے تحریر فرمایا ہے۔ آپ کے حالات تذکرہ مشاہیر کاکوری مولفہ حضرت مولانا حافظ شاہ علی حیدر قلندر کاکورویؒ اور نزہۃ الخواطر ۷ : ۸۳۵ میں دیکھے جاسکتے ہیں ۱۲ منہ

سنہ وصال کی مزید توثیق ہوگی۔ ترجمہ کرکے ہدیہ قارئین کر رہا ہوں۔ ناظرین ملاحظہ فرمائیں کس قدر درد انگیز اور پُر سوز ہیں:

ز حافظ محمد مقیم صاحبؒ:

آہ و ہیہات ست ویلاں ہائے ہائے — کاں شہِ عرفان و گنجِ علم و دیں
شُد نہاں در خاک اندر ماتمش — خاک بر سر کرد چرخ ہفتمیں
از فراقش عالمے دل چاک کرد — جملگی بنشست غمگین و حزیں
بر مریدان غلامانش ہمی — شد قیامت قائم اندر ملک دیں
ہائے ہائے کربت و واحسرتا — آمد از ہر سو، بہ گوش اندر چنیں
شد جہاں زیر و زبر زیں واقعہ — خیر عالم شد ز عالم بالیقیں
نیست جُز از صبر درمانے دگر — ایں جراحت را بہ دانم ایں چنیں
آتنا صبراً جمیلاً دائماً — ربنا ادخل بنا فی الصابرین
سالِ تاریخِ وصالش از خرد — مسألت کردم بگو تا چیست ایں
کرد افسوس و بگفت از بہرِ سال — آفتابِ دین شد زیر زمیں

۱۱۷۶ھ

ترجمہ:-

دوستو! آہ و زاری اور گریہ کا وقت ہے کہ وہ علم و دین کا خزانہ عرفان کا بادشاہ مٹی میں چھپ گیا اور اس کے ماتم میں ساتویں آسمان نے اپنے سر پر خاک ڈالی اس کے فراق میں ایک عالم نے اپنے دل چاک کر ڈالے اور سب غمگین و حزیں ہو گئے۔ مریدوں اور غلاموں پر ملک دین میں قیامت قائم ہو گئی۔ ہر طرف سے کانوں میں بے چین کرنے والی حسرت بھری آوازیں آتی ہیں۔ سارا جہان اس واقعہ سے درہم برہم ہو گیا اور دنیا سے خیر و برکت اٹھ گئی۔ یہ ایسا زخم ہے کہ صبر کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ یارب! ہمیں ہمیشہ کے لیے صبر جمیل عطا فرما اور ہمیں صابرین کے زمرہ میں داخل فرما۔ میں نے عقل سے تاریخ وصال کی بابت سوال کیا کہ وہ بتائے

کہ تاریخ کیا ہے؟ اس نے متاسف ہو کر کہا کہ سال تاریخ کے یہ

"دین کا آفتاب زیر زمین پنہاں ہوگیا"

از حسن خاں صاحب کشمیری متخلص بہ تحسینؔ :-

شاہِ عرفا ولی برحق — آں راہ نمائے شارعِ دیں
آں صدر نشیں بزم ارشاد — واں صاف ضمیر صدق و آئیں
در راہ سلوک بود دائم — منزل گہہ او مقام تمکیں
معلوم نہ کرد عقل کُلیؔ — اندازۂ علم او بہ تخمیں
افسوس و ہزار حیف ہیہات — کز گردشِ آسماں پُر کیں
رفت از دنیا بہ سوئے عقبیٰ — آں پاک نہاد عاقبت بیں
اے چرخ ستمگر جفا جوئے — خاکت بر سر چہ کردۂ ایں
زیں واقعۂ کدورت افزا — ہر جا کہ دلیست ہست غمگیں
گر سقف فلک فتد عجب نیست — طغیاں کردہ است اشک خونیں
آں مجتہدِ زمانہ در خُلد — تا گشت انیس آلِ یٰسینؔ
از بہر وصال او ز ہاتف — تاریخِ طلب نمود تحسینؔ
ناگاہ زغیب آمد آواز — او بود امام اعظم دیں
(۱۱۷۶)
یادا رحمت بہ روح پاکش — آمین آمین ثم آمین

ترجمہ :- وہ دین کا راستہ دکھانے والے، عارفوں کے بادشاہ، ولی برحق، محفل ارشاد کے صدر، روشن ضمیر اور صدق پر کار بند، ہر دم راہ سلوک پر قائم، جن کی منزل مقام تمکین تھی اور جن کے علم کا اندازہ عقل کلی بھی نہ کر سکی۔ افسوس ہزار افسوس کہ پر کینہ آسمان کی گردش سے وہ پاک فطرت، عاقبت پر نظر رکھنے والا، دنیا سے عقبیٰ کی طرف چلا گیا۔ اے ستمگر، جفا جو آسمان تیرے سر پر خاک، تو نے یہ کیا کیا۔ یہ ایسا کدورت بڑھانے والا واقعہ ہے کہ جہاں کہیں کوئی دل ہے وہ غمگین ہے عجیب نہیں کہ آسمان کی چھت گر جائے۔ خون کے آنسو ابل رہے ہیں۔ وہ مجتہد زمانہ جب جنت میں آل یٰسینؑ کے ہمدم ہو گئے تو تحسینؔ نے ہاتف سے ان کے وصال کی تاریخ طلب کی ناگاہ غیب سے آواز آئی کہ "وہ دین کے امام اعظم تھے" ان کی پاک روح پر رحمت قائم رہے۔ آمین۔ آمین ثم آمین

وفیات

ڈاکٹر محمد نور النبی

سخت افسوس ہے کہ ہمارے نہایت فاضل دوست اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے نامور استاذ فلسفہ ڈاکٹر محمد نور النبی، ۲ جنوری ۱۹۸۳ء کو انتقال کر گئے۔ مرحوم دسمبر ۱۹۸۲ء میں ایک سیمینار میں شرکت کی غرض سے امریکہ گئے تھے جو وہاں نیو ایرا (NEW ERA) سوسائٹی کی طرف سے منعقد ہوا تھا۔ (اس سیمینار میں شرکت کی دعوت راقم کو بھی ملی تھی اور اس کو منظور کر بھی لیا تھا لیکن وقت کے وقت ارادہ فسخ کرنا پڑا) وہاں ان کے پیر میں ایک زخم ہوا، مرحوم ذیابیطس کے پرانے بیمار تھے، ڈاکٹروں نے اس زخم کو خطرناک بتایا، یہ علی گڑھ واپس آکر یونیورسٹی کے میڈیکل میں داخل ہوئے۔ مرض میں بظاہر افاقہ ہو رہا تھا، مرحوم بھی پُر امید تھے، نماز، روزہ کے سخت پابند تھے، ۲ جنوری کو عشا کی نماز ادا کر کے لیٹے، کچھ دیر تک ہنسی خوشی حاضر اوقت تیمارداروں سے بات چیت کی پھر نیند آگئی۔ مگر یہ نیند خواب مرگ ثابت ہوئی۔ صبح کو ان کی بیٹی نماز فجر کے لئے اٹھانے گئی تو وہاں کچھ نہ تھا اور روح قفس عنصری سے پرواز کر چکی تھی۔ انا للّٰہ وانا الیہ راجعون۔

ولادت:- مرحوم کے والد ماجد کا نام، جو بڑے دیندار اور گھر کے خوشحال تھے، حاجی شیخ محمد حنیف تھا۔ ۳۱ دسمبر ۱۹۲۹ء کو ضلع بھاگلپور (بہار) کے ایک گاؤں کہلگاؤں میں پیدا ہوئے۔ دینیات، اور اردو فارسی کی ابتدائی تعلیم گھر پر ہوئی۔ ہائی اسکول اور انٹرمیڈیٹ کے امتحانات پٹنہ یونیورسٹی سے پاس کئے۔ بی، اے بہار یونیورسٹی سے کیا۔ پھر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی آگئے، یہاں سے امتیاز کے ساتھ فلسفہ میں ایم، اے

اور ایل۔ایل۔ بی ایک ساتھ کیا، ۱۹۶۳ء میں فلسفہ میں پی ایچ ڈی کلاس میں داخلہ لے کر پروفیسر ظفر الدین مرحوم کے زیر نگرانی ریسرچ کا کام کیا، اس کی تکمیل کے بعد شعبہ میں لیکچرر ہوگئے انتقال کے وقت ریڈر تھے اور جلد ہی پروفیسر ہونا متوقع تھا۔

مرحوم کا خاص موضوع فکر و تحقیق، فلسفۂ اسلام تھا۔ چنانچہ پی ایچ ڈی کے لئے انکے تحقیقی مقالہ کا موضوع بھی "تیرہویں صدی عیسوی میں ہندوستان میں اسلام کا ارتقاء تھا۔ یہ مقالہ بعد میں یونیورسٹی کی طرف سے چھپ گیا تھا اور اسی زمانہ میں برہان میں اس پر تبصرہ ہوا تھا۔ اس کے بعد غالباً ان کی کوئی اور کتاب تو نہیں چھپی لیکن انگریزی میں زیادہ اور اردو میں کم، انہوں نے مقالات کثرت سے لکھے جو ملک اور بیرون ملک کے بلند پایہ علمی مجلات و رسائل میں شائع ہوئے اور ارباب علم و دانش سے خراج تحسین حاصل کیا۔ برہان جس کے وہ بے حد قدردان تھے اس میں بھی انکے چند مقالات شائع ہو چکے ہیں۔ وہ ہند اور بیرون ہند کے سیمناروں میں بھی کثرت سے شریک ہوئے اور وقیع مقالات پڑھے۔ ۱۹۸۰ء میں چند مہینوں کے لئے امریکہ کی کسی یونیورسٹی میں وزٹنگ پروفیسر ہو کر بھی گئے تھے۔ اور اسلامی فلسفہ و تصوف پر لیکچر دیئے۔ شیخ محی الدین ابن عربی، امام غزالی اور علامہ اقبال کا خصوصی مطالعہ کیا تھا۔ اس کے علاوہ فلسفہ میں نظریۂ وجودیت کے بڑے مبصر اور نقاد تھے۔ عقیدہ اور عمل کے اعتبار سے کٹر مسلمان تھے۔ متعدد سیمناروں میں دیکھا ہے کہ کسی نے اسلام کے خلاف کوئی بات کہدی ہے اور مقالہ ختم ہونے کے بعد اس کی تردید کے لئے مرحوم فوراً کھڑے ہوگئے ہیں۔ اخلاق و عادات کے اعتبار سے بڑے شگفتہ طبع اور خندہ جبیں تھے۔ راقم الحروف کے بڑے مخلص دوست تھے۔ پس ماندگان میں ایک بیوہ، دو بیٹیاں اور دو بیٹے ہیں۔ بڑا بیٹا عراق میں انجینئر ہے، اللہ تعالیٰ مرحوم کو مغفرت و بخشش کی نعمتوں سے نوازے اور پسماندگان کا حامی و ناصر ہو۔ آمین

(اڈیٹر)

تبصرے

کائنات علامہ جمیل مظہری نمبر

ایڈیٹر: جناب ناطق نجمی اور عقیل الغروی

تقطیع کلاں، کتابت وطباعت معمولی۔ ضخامت: تصاویر کے صفحات کے علاوہ ۵۵۲ صفحات

قیمت -/30 پتہ: عالمی ادارہ سفینتہ الہدایہ، ہدایت گڈھ، غزل ہاٹ، مرزاپور۔یوپی

ماہنامہ 'کائنات' کا برہان میں تذکرہ آچکا ہے۔ یہ اس ماہانہ کا خاص نمبر ہے جو برصغیر کے عظیم الفکر اور بلند پایہ شاعر جناب جمیل مظہری کی یادگار میں شائع کیا گیا ہے، اگرچہ اس نمبر کی کتابت وطباعت معمولی ہے، جس کی معذرت اس کی وجہ کے ساتھ ادارہ نے کی ہے، لیکن اس میں شک نہیں کہ معنوی اعتبار سے یہ بڑا قابل قدر اور لائق تحسین ہے۔ اس میں جمیل مظہری کے نگارشات نظم ونثر کا انتخاب بھی ہے جو حسن ذوق اور خوش سلیقگی سے کیا گیا ہے اور مرحوم کی شخصیت اور فکر وفن پر فاضلانہ مقالات بھی ہیں جو ملک کے معروف اور نامور ارباب شعر وادب کے قلم سے ہیں۔ اس کے علاوہ مرحوم کے اصناف سخن کا تجزیہ کرکے الگ الگ ہر صنعت پر مستقل تنقیدی مضامین بھی ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ مرحوم کا توسن فکر اپنی خصوصیات کے ساتھ ہر میدان میں رواں دواں رہتا اور انفرادیت رکھتا تھا۔ مرحوم کی تصاویر کی کثرت، ان کی تحریر کا عکسی نمونہ اور ان کے مکاتیب اور ان پر سوانحی مضامین، ان سب نے مل کر اس خاص نمبر کی، ادبی کے ساتھ، تاریخی حیثیت میں بڑا قابل قدر اضافہ کردیا ہے جس سے تاریخ ادب اردو کا کوئی طالب علم مستغنی

نہیں رہ سکتا۔ یہ ظاہر ہے کہ جمیل مظہری فنی اعتبار سے شعروادب کی دنیا میں جس مرتبۂ بلند پر فائز تھے، اس ایک نمبر سے اس کا حق ادا نہیں ہوسکتا تاہم ہم جو ہر ایک بعض رسالوں کے جو خاص نمبر شائع ہوتے، زیر تبصرہ نمبر ان سب سے زیادہ ضخیم جامع اور معلومات افزا ہے۔ ارباب ذوق کے لیے یہ ایک تحفۂ گراں مایہ ہے۔

جامعہ کا مولانا محمد اسلم جیراجپوری نمبر

مدیران: پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی و عبداللطیف اعظمی صاحب۔

ضخامت: ۱۸۴ صفحات

کتابت و طباعت بہتر

قیمت: -/6 روپے

پتہ: جامعہ ملیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

مولانا محمد اسلم جیراجپوری (ولادت ۲۷ جنوری ۱۸۸۲ء وفات ۲۸ دسمبر ۱۹۵۱ء) اپنے وقت کے نامور عالم و فاضل، بلند پایہ مورخ اسلام اور ادیب و نقاد تھے۔ مولانا شبلی کے رنگ میں شاعری بھی کرتے تھے، متعدد وقیع کتابیں ان کے قلم سے نکلیں اور مقبول عوام و خواص ہوئیں۔ علمی، مذہبی، ادبی اور تنقیدی مضامین بھی کثرت سے لکھے اور ارباب ذوق کے حلقہ میں قدر کی نگاہ سے دیکھے گئے۔ جامعہ ملیہ میں تاریخ کے استاد تھے اور درس قرآن بھی کرتے تھے۔ جس سے طبعی طور پر ان کو بڑا شغف تھا۔ پہلے علی گڑھ کالج میں اسلامیات کے معلم تھے، پھر جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام عمل میں آیا تو خدمت ملی و قومی کے جذبہ سے سرشار ہوکر کالج کی بڑی تنخواہ چھوڑ جامعہ کے معمولی مشاہرہ پر قناعت کرکے بیٹھ گئے اور عمر اس کے لیے وقف کردی، زندگی بے حد سادہ اور طالب علمانہ رکھتے تھے۔ جامعہ کے اولین خدمت گذاروں کی

فہرست میں ان کا نام بڑا روشن اور تابناک ہے۔ رسالہ جامعہ جب نکلنا شروع ہوا تو آپ اس کے پہلے ایڈیٹر بھی تھے اور اس زمانہ میں جامعہ کی شان کچھ اور ہی تھی۔ یہ خاص نمبر انھیں کی یادگار میں شائع کیا گیا ہے جو "دیر آید درست آید" کا مصداق ہے۔

اس مجموعہ کا سب سے زیادہ اہم اور مفید مضمون تو مولانا کی سوانح عمری کا ایک باب ہے۔ جو خود مولانا نے ۱۹۳۷ء میں "میری طالب علمی" کے عنوان سے لکھا تھا اور اس مجموعہ میں شامل کر دیا گیا، اس کے بعد عبداللطیف صاحب اعظمی کے قلم سے مولانا کی کتابوں اور مقالات کی توضیحی ببلیوگرافی اور "حیات اسلم کی اہم تاریخیں" معلوماتی مضمون ہیں، علاوہ ازیں مولانا کے دوستوں رفقائے کار اور شاگردوں نے جو تاثراتی مقالات لکھے ہیں ان سے مولانا کی شخصیت علم و فضل، اخلاق و عادات اور مذہبیت پر روشنی پڑتی ہے، اس لیے وہ بھی قابل قدر اور لائق مطالعہ ہیں۔ آخر میں مولانا کی تین نظمیں بھی ہیں، بہر حال یہ خاص نمبر اردو کے عصری ادب میں خاصہ کی چیز ہے۔ امید ہے ارباب ذوق اس کی قدر کریں گے۔

بیان ملکیت و تفصیلات متعلقہ برہان، دہلی ۶

فارم چہارم، قاعدہ نمبر ۸

(۱)	مقام اشاعت	اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶
(۲)	وقفۂ اشاعت	ماہانہ
(۳)	طابع کا نام	عمید الرحمٰن عثمانی
	قومیت	ہندوستانی
(۴)	ناشر کا نام	عمید الرحمٰن عثمانی
	سکونت	۱۳۶ / ۴ اردو بازار دہلی
(۵)	ایڈیٹر کا نام	مولانا سعید احمد اکبرآبادی ایم۔اے۔
	قومیت	ہندوستانی
	سکونت	نزد یال برادری سول لائن علی گڑھ (یوپی)
(۶)	ملکیت	ندوۃ المصنفین جامع مسجد دہلی ۶

میں عمید الرحمٰن ذریعہ ہذا اعلان کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم اور یقین کے مطابق درست ہیں —

(دستخط) طابع و ناشر

عمید الرحمٰن

۱۹۵۴ء	حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی ۔ عصر و اسلام ۔ اسلام کا اقتصادی نظام حکومت ۔ تاریخ صقلیہ ۔ تاریخ ملت جلد پنجم
۱۹۵۵ء	اسلام کا زرعی نظام ۔ تاریخ ادبیات ایران ۔ تاریخ علم فقہ ۔ تاریخ ملت حصہ ہفتم ۔ سلاطین ہند ۔ تذکرہ علامہ محمد بن طاہر محدث پٹنی
۱۹۵۶ء	ترجمان السنہ جلد ثالث ۔ اسلام کا نظام حکومت (طبع جدید جلد پذیر ترتیب) جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد دوم ۔ خلفائے راشدین اور اہل بیت کرام کے باہمی تعلقات
۱۹۵۷ء	لغات القرآن جلد پنجم ۔ صدیق اکبر ۔ تاریخ ملت حصہ نہم ۔ سلاطین ہند ۔ انقلاب ۱۸۵۷ء سے پہلے کا ہندوستان ۔ تعلیم
۱۹۵۸ء	لغات القرآن جلد ششم ۔ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ۔ تاریخ تجارت ۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول
۱۹۵۹ء	حضرت عمر کے سرکاری خطوط ۔ ۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ ۔ جنگ آزادی ۱۸۵۷ء ۔ مصائب و مکتوبات
۱۹۶۰ء	تفسیر مظہری اردو پارہ ۲۹ ۔ ۳۰ ۔ حضرت ابوبکر صدیق کے سرکاری خطوط ۔ امام غزالی کا فلسفۂ مذہب و اخلاق ۔ عروج و زوال کا الٰہی نظام ۔
۱۹۶۱ء	تفسیر مظہری اردو جلد اول ۔ مرزا مظہر جان جاناں کے خطوط ۔ اسلامی کتب خانے ۔ عرب و ہند ۔ تاریخ ہند پر نئی روشنی
۱۹۶۲ء	تفسیر مظہری اردو جلد دوم ۔ اسلامی دنیا دسویں صدی عیسوی میں ۔ معارف الآثار ۔ نیل سے فرات تک ۔
۱۹۶۳ء	تفسیر مظہری اردو جلد سوم ۔ تاریخ روہیل کھنڈ ۔ ضلع بجنور ۔ علمائے ہند کا شاندار ماضی اوّل
۱۹۶۴ء	تفسیر مظہری اردو جلد چہارم ۔ حضرت عثمان کے سرکاری خطوط ۔ عرب و ہند عہد رسالت میں ۔ ہندوستان شاہان مغلیہ کے عہد میں ۔
۱۹۶۵ء	ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت جلد اول ۔ تاریخی مقالات ۔ لادینی دور کا تاریخی پس منظر ۔ ایشیا میں آخری نوآبادیات
۱۹۶۶ء	تفسیر مظہری اردو جلد پنجم ۔ مردِ مشرق ۔ خواجہ بندہ نواز کا تصوف و سلوک ۔ ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں ۔
۱۹۶۷ء	ترجمان السنہ جلد چہارم ۔ تفسیر مظہری اردو جلد ششم ۔ حضرت عبداللہ بن مسعود اور ان کی فقہ
۱۹۶۸ء	تفسیر مظہری اردو جلد ہفتم ۔ تین تذکرے ۔ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات ۔ اسلامی ہند کی عظمت رفتہ ۔
۱۹۶۹ء	تفسیر مظہری اردو جلد ہشتم ۔ تاریخ الغزی ۔ حیات ذاکر حسین ۔ دین الٰہی اور اس کا پس منظر
۱۹۷۰ء	حیات عبدالحی ۔ تفسیر مظہری اردو جلد نہم ۔ مآثر و معارف ۔ احکام شرعیہ میں حالات زمانہ کی رعایت
۱۹۷۱ء	تفسیر مظہری اردو جلد دہم ۔ بیماری اور اس کا روحانی علاج ۔ خلافت راشدہ اور ہندوستان
۱۹۷۲ء	فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ۔ انتخاب الترغیب والترہیب ۔ اخبار التنزیل ۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ ۔ قدیم ہندوستان

Subs. 30.00 Per Copy Rs. 2.50



مطبوعہ ٹائمنٹل جلال پریس جامع مسجد دہلی ۶

اپریل ۱۹۸۳ء

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

قیمت سالانہ تیس روپے

مرتبہ

سعید احمد اکبرآبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت۔ اسلام کا اقتصادی نظام۔ قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ۔
تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام۔ سوشلزم کی بنیادی حقیقت۔

سنہ ۱۹۴۰ء غلامانِ اسلام۔ اخلاق وفلسفۂ اخلاق۔ فہمِ قرآن۔ تاریخِ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم"۔ صراطِ مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول۔ وحی الٰہی۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول۔

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات)
مسلمانوں کا عروج وزوال۔ تاریخِ ملت حصہ دوم "خلافتِ راشدہ"۔

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرستِ الفاظ جلد اول۔ اسلام کا نظامِ حکومت۔ سرمایہ۔ تاریخِ ملت حصہ سوم "خلافتِ بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم۔ لغات القرآن جلد دوم۔ مسلمانوں کا نظامِ تعلیم وتربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم۔ قرآن اور تصوف۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کئے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اول۔ خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ۔ جمہوریۂ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو۔

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظمِ مملکت۔ مسلمانوں کا عروج وزوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا ہے اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم۔ حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ۔

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم۔ تاریخِ ملت حصہ چہارم "خلافتِ ہسپانیہ"۔ تاریخِ ملت حصہ پنجم "خلافتِ عباسیہ اول"

سنہ ۱۹۴۹ء قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے) (کامل)
تاریخِ ملت حصہ ششم "خلافتِ عباسیہ دوم" بصائر۔

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخِ ملت حصہ ہفتم "تاریخِ مصر ومغربِ اقصیٰ"۔ تدوینِ قرآن۔ اسلام کا نظامِ مساجد۔
اشاعتِ اسلام یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا۔

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم۔ عرب اور اسلام۔ تاریخِ ملت حصہ ہشتم "خلافِ عثمانیہ"۔ جارج برنارڈ شا۔

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر۔ فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو ازسرِ نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے)۔ کتابتِ حدیث۔

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخِ مشائخ چشت۔ قرآن اور تعمیرِ سیرت۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ۔

جمیل الرحمن عثمانی پرنٹر پبلشر نے اعلیٰ پرنٹنگ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر "برہان" اُردو بازار جامع مسجد دہلی ۶ سے شائع کیا۔

برہان

سالانہ چندہ -/۳۰ روپے — قیمت فی پرچہ: ڈھائی روپے

جلد نمبر ۹۰ — جمادی الآخری ۱۴۰۳ھ مطابق اپریل ۱۹۸۳ء — شمارہ نمبر ۴

(۱)	نظرات	مولانا سعید احمد اکبرآبادی	۲
(۲)	عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں محرکات، مسائل اور مقاصد	جناب ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی استاد شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۵
(۳)	سیرت شیخ بوعلی سینا کے بعض پہلو القانون فی الطب کی روشنی میں	مولانا حکیم محمد زماں حسینی صاحب کلکتہ	۱۷
(۴)	بنک سے تعاون اور اس کے انٹرسٹ کا شرعی حکم (ایک مطالعہ	مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، استاد تفسیر و حدیث ناظم مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ	۳۳
(۵)	شیخ محمد عاشق پھلتیؒ	جناب مسعود انور علوی ایم اے علیگ	۴۸
(۶)	تبصرے	(س)	۶۳

عمید الرحمن عثمانی، پرنٹر پبلشر نے اعلیٰ پرنٹنگ پریس میں طبع کرا کر دفتر "برہان" اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶ سے شائع کیا

نظرات

حکومت کی یقین دہانی پر جمعیت علمائے ہند نے تو اپنی "ملک و ملت بچاؤ" تحریک واپس لے لی، لیکن مسلم لیگ نے اپنی تحریک جاری رکھی، وہ چند روز تک روزانہ اپنا جتھہ بھیجتی رہی جو سول نافرمانی کا ارتکاب کر کے گرفتار ہوتا رہا اور رہا ہوتا رہا۔ لیکن یہ عجیب و غریب قسم کی خاموش تحریک سول نافرمانی تھی اس سے ایوان حکومت میں زلزلہ تو کیا آتا! کسی کو کانوں کان خبر بھی نہیں ہوئی، نہ پبلک میں اس کا تذکرہ سُنا اور نہ اخبارات میں اس کا چرچا دیکھا، گویا یہ تحریک دیوانہ کا ایک خواب تھا جو نہ دیدنی ہوتا ہے اور نہ شنیدنی، پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ اس طرح کی چھچھوری باتوں اور خفیف الحرکتیوں سے فائدہ کیا اور ان سے غرض کیا ہے؟ یہ محسوس کر کے سخت دکھ اور رنج ہوتا ہے کہ آج ملک کو آزادی سے ہم کنار ہوئے ۳۵ برس بیت گئے لیکن مسلمان اب تک یہ فیصلہ نہیں کر سکے ہیں کہ اس ملک میں ان کا سیاسی موقف کیا ہونا چاہیے۔

حصول آزادی کے چند ماہ بعد ہی مولانا ابو الکلام آزاد نے لکھنؤ میں مسلمانوں کا جو ایک نہایت اہم اور عظیم الشان کنونشن منعقد کیا تھا اس میں مولانا نے بڑی صراحت اور صفائی سے فرمایا تھا کہ اب ہندوستان میں فرقہ وارانہ سیاست کے لیے پروان چڑھنے اور پنپنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اسلئے مسلمانوں کے فرقہ وارانہ سیاسی اداروں کو میرا مشورہ یہ ہے کہ اب وہ اپنے کاموں کو مسلمانوں کے مذہبی اور سماجی و ثقافتی امور و مسائل تک محدود رکھیں اور اگر وہ سیاسی کام کرنا چاہیں تو اس مقصد کے لیے مشترکہ اور جمہوری ادارے قائم کریں، اس سلسلہ میں مولانا نے ایسے مشترکہ سیاسی پلیٹ فارم کا

نام تجویز کرتے ہوئے بھی فرمایا تھا: " مثلاً انجمن اتحاد وترقی " فرقہ وارانہ سیاست کے جو عظیم نقصانات اور اس راہ میں جو خطرات ہیں مولانا نے تقریر میں ان پر بھی سیر حاصل روشنی ڈالی تھی۔ کنونشن کے اس خطاب عام کے علاوہ راقم نے متعدد پرائیویٹ مجلسوں میں بھی بعض اکابر زعماء وعلماء کی موجودگی میں مولانا ابوالکلام آزاد کو ان کے مخصوص لب ولہجہ میں یہ فرماتے سُنا ہے کہ جہاں تک مسلمانوں کے مذہب اور ان کے کلچر کا سوال ہے مسلمانوں کو اس پر سختی سے عامل اور ان کی تبلیغ واشاعت میں کوشاں رہنا چاہیے، اور اس معاملہ میں کسی کے ساتھ (COMPROMISE) کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ملی تشخص کا تعین اس کے بغیر ممکن نہیں ہے، البتہ ایک جمہوری ملک میں اقلیت کے لیے فرقہ وارانہ سیاست کی راہ بڑی خطرناک ہے، اس سے اجتناب ضروری ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تقسیم سے پہلے مسلمانوں کی فرقہ وارانہ سیاست سے ان کو فائدہ ہوا یا نقصان؟ اس سے بحث نہیں اور نہ ابھی وقت آیا ہے کہ اس سوال کا کوئی قطعی جواب معلوم ہو سکے، لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ آزاد ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے اس سے بہتر کوئی دوسرا مشورہ نہیں ہو سکتا تھا۔ لیکن افسوس ہے کہ مسلمانوں نے مولانا کے مشورہ کی ذرا پروا نہیں کی، انھوں نے اسے اِس کان سُنا اور اُس کان اڑا دیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم کے بعد سے اب تک زمین و آسمان زیر و زبر ہو گئے لیکن مسائل جو ملک کی سیاست کا جزء لاینفک ہیں اور جن کو پارلیمنٹری سیاست کہتے ہیں، ان پر بھی غور وفکر کرنے کا مسلمانوں کا ڈھنگ نہیں بدلا۔ ان کا یہ ڈھنگ فرقہ وارانہ طرز فکر کی آمیزش سے اب تک یکسر مبرا اور پاک وصاف نہیں ہو سکا ہے، چنانچہ مسلم لیگ اب تک قائم ہے۔ تقسیم کے بعد ایک نئی سیاسی جماعت بنی تو اس کا نام بھی "مسلم مجلس" ہوا۔ کوئی بتائے کہ ان دونوں جماعتوں نے اب تک مسلمانوں کی کونسی اور کیسی قابلِ ذکر خدمت انجام دی ہے، یا ان سے مستقبل میں کس فائدہ کی توقع کی جا سکتی ہے، مسلم مجلس مشاورت کا آغاز بڑے طنطنہ اور جوش وخروش سے ہوا تھا۔ لیکن اس نے بھی مسلمانوں کی کیا خدمات انجام دیں اور اب وہ ہے بھی تو کہاں ہے؟

اس مجلس کے صدر سے میں نے بارہا کہا کہ اس کے نام سے "مسلم" کا لفظ نکال دیا جائے تو یہ زیادہ فعال اور متحرک ہو سکتی ہے اور جناب صدر نے ہر بار مجھ سے ذاتی طور پر اتفاق رائے بھی کیا لیکن ساتھ ہی معذرت بھی کی کہ ان کے ساتھی اس کے لیے آمادہ نہیں ہیں۔

ان تمام باتوں سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے مولانا ابو الکلام آزاد نے انھیں جو مشورہ دیا تھا انھوں نے اس کی پروا نہیں کی اور اس کی روشنی میں اب تک اپنا کوئی ایسا سیاسی موقف متعین نہیں کر سکے ہیں جو ان کے لیے ضروری ہے، ہمارے نزدیک ان کی موجودہ شکایات کا ایک بڑا سبب یہی ہے۔

افسوس ہے پچھلے دنوں ہمارے نہایت فاضل دوست لفٹننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید کا لاہور میں، اور مولانا محمد رفیع صاحب کا انتقال دیوبند میں ہوگیا، اوّل الذکر پر تو ایک مضمون برہان کی آئندہ اشاعت میں شائع ہوگا۔ مولانا محمد رفیع صاحب حضرت شیخ الہندؒ کے نواسے تھے، دارالعلوم دیوبند کے فاضل اور پختہ استعداد کے عالم تھے ان کے والد ماجد مولانا محمد شفیع صاحب جو علم و عمل، تقویٰ و طہارت اور فقر و درویشی میں سلف صالحین کے نمونہ تھے۔ عرصۂ دراز تک مدرسہ عبدالرب دہلی کے صدر مدرس رہے، مولانا محمد رفیع بھی عمر بھر اس مدرسہ میں استاد رہے۔ والد ماجد کی وفات کے بعد مدرسہ کے ناظم بھی ہو گئے تھے۔ عملاً نہایت صالح، عابد و پرہیزگار، خوش پوشاک اور خوش اخلاق تھے، عمر ۸۷ برس کی ہوئی — اللّٰھم اغفر لہ وارحمہ

عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں
محرکات، مسائل اور مقاصد

(۵)

از: جناب ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی استاد شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

جہاں تک حضرت سعد بن ابی وقاص کی اس موقعہ اور جنگ قادسیہ میں بزدلی یا دون ہمتی کے مظاہرے اور پھر اس کو چھپانے کے لیے ان کے تیر چلانے کی روایت گڑھنے اور اس پر بلا ضرورت زور دینے اور حضرت واقد کے کارنامے کو گھٹانے اور دونوں کے بارے میں مآخذ کے رویہ میں ان کے سیاسی اور سماجی پس منظر کے مدنظر فرق پائے جانے کا تعلق ہے اس کا سردست ہمارے اس موضوع سے تعلق نہیں ہے لیکن مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت سعدؓ پر دون ہمتی کا الزام سراسر بہتان ہے۔ اور اسکی تاریخی واقعات سے تردید ہوتی ہے۔ حضرت سعد کے بارے میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ بیشتر بلکہ تمام ابتدائی مہموں میں شریک رہے تھے۔ اور بعد کے تمام غزوات میں اور بعض سرایا میں بھی پورا پورا حصہ لیا تھا۔[۱۲۱] ابن سعد اور ابن اثیر کا بیان ہے کہ اصحاب نبی میں ان کا شمار ماہر تیر اندازوں میں ہوتا تھا۔[۱۲۲] سریہ عبدہ میں ان کے تیر چلانے کی فضیلت کا واقعہ کوئی تنہا نہیں ہے۔ جنگ اُحد میں انھوں نے ماہرانہ تیر اندازی کا وہ مظاہرہ کیا تھا کہ متعدد روایات کے مطابق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تعریف و توصیف فرمائی تھی۔[۱۲۳] اس کے علاوہ بھی بعض دوسرے غزوات و مواقع پر ان کی شجاعت و مردانگی کے حوالے ملتے ہیں۔[۱۲۴] یہ صحیح ہے کہ

ان کے کارناموں کے بارے میں بعض روایات ان کی سند پر یا ان کے اہل خاندان میں سے کسی سے مروی ہیں لیکن اس سے کہیں زیادہ تعداد ان روایتوں کی ہے جو ان کے علاوہ دوسرے غیر متعلق راویوں سے مروی ہیں"۔[۱۲۵] پھر واٹ کا یہ دعویٰ بھی صحیح نہیں ہے کہ ان کی تیر اندازی کی خیرہ کن روشنی میں حضرت واقد کے کارنامے کو کم کرکے دکھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ابن ہشام نے اپنے تبصرے میں ابن حضرمی کے قتل کو اسلام کے لیے اولین قتل قرار دے کر ان کے کارنامے کی قدر و قیمت کا اعتراف و اعلان کیا ہے"۔[۱۲۶] بہر حال یہ ایک ٹھوس حقیقت ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص زہری حضرت واقد بن عبداللہ تمیمی کے مقابلے میں امت کے نزدیک زیادہ اہم اور نمایاں تر فرد تھے۔ اگر ان کے کارنامے زیادہ اُجاگر نظر آتے ہیں تو یہ فطری بھی ہے اور تاریخی حقیقت بھی۔ اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ان کی سماجی و مذہبی برتری اور کثرت اولاد کی نعمت بعض دوسرے صحابہ یا افراد امت خاص کر امویوں کو حاصل تھی۔ پھر وہ کیوں مطعون و بدنام نظر آتے ہیں۔ کیا ان کے اخلاف و جانشین ان کی تعریف و توصیف میں یہ خدمت انجام نہیں دے سکتے تھے۔ ظاہر ہے کہ واٹ کی اس سلسلے میں تمام دلیلیں نہ صرف بے وزن اور لچر ہیں بلکہ ان کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بلکہ وہ ماخذ کے بالکل خلاف ہیں۔

نامۂ نبوی پڑھنے کے بعد حضرت عبداللہ کی اپنے ساتھیوں کے سامنے کی جانے والی تقریر میں ایک فقرہ شہادت کی تمنا کے بارے میں ہے جس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ امیر سریہ یا ان کے ساتھیوں کو یا خود ذات نبوی کو جانی نقصان کا خدشہ تھا۔ واٹ اور ان کے حامی دوسرے جدید مورخین نے اس فقرے اور بعض دوسرے قرائن سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہ مہم اس لیے خطرناک تھی کہ مسلمان مجاہدین چھاپہ مار کارروائی کے لیے جا رہے تھے جس میں دونوں فریق کے لیے جانی نقصان کا احتمال و اندیشہ رہتا ہے"۔[۱۲۷] کسی حد تک یہ بات صحیح ہو سکتی ہے لیکن یہ معاملہ صرف مہم نخلہ تک ہی تو محدود نہیں ہونا چاہیئے۔ جدید مغربی مورخین کا تو دعویٰ ہے کہ اس سے پہلے چھ مہمیں اسی نوعیت کی اور اسی غرض سے بھیجی گئی تھیں لیکن ان میں سے کسی میں بھی اتنے جانی خطرے کا احساس نہیں پایا جاتا۔ بلکہ

انھیں مورخین کے دلائل کے مطابق ان مہموں میں جانوں کو زیادہ خدشہ دخطرہ لاحق ہو سکتا تھا کیونکہ وہ شامی شاہراہ تجارت پر گذرنے والے قریشی کاروانوں کے خلاف بھیجی گئی تھیں جو عددی طاقت کے لحاظ سے کافی بڑے ہوتے تھے اور اس طرح ان مہموں کے مجاہدین کے لیے جانی نقصان کا احتمال زیادہ تھا۔ پھر ان مہموں میں اس حقیقت صادقہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ حتیٰ کہ خرار کی مہم میں بھی اس کا کوئی حوالہ نہیں ملتا جو صرف آٹھ افراد پر مشتمل تھی اور کسی اور کی قیادت میں نہیں بلکہ خود حضرت سعد کی قیادت میں گئی تھی جو بقول واٹ اسی خطرے سے نخلہ کی مہم میں جان چرا گئے تھے۔ بہرحال واضح یہ ہوتا ہے کہ اگر امیر سریہ یا ان کے اصحاب میں سے کسی کو اس قسم کے احتمالات تھے تو ان کا سبب مہم جوئی یا چھاپہ مار کارروائی نہ تھی بلکہ سریہ نخلہ کی مخصوص نوعیت تھی۔ اور یہ مخصوص نوعیت اس کے سوا اور کچھ نہ تھی کہ وہ دیدہ و دانستہ شیروں کی کچھار میں جا رہے تھے۔ نخلہ مکہ اور طائف سے اتنا قریب تھا کہ اگر مسلم جماعت کی وہاں موجودگی کا علم قریش کو یا ان کے حلیف اہل طائف کو ہو جاتا تو وہ ہر قیمت پر مسلمانوں کو پکڑنے یا ختم کرنے کی کوشش کرتے کیونکہ ان کے اپنے گھر کے پچھواڑے دشمن جاسوسوں کی موجودگی نہ صرف ان کو اشتعال دلاتی بلکہ ان کو خدشات سے بھی دوچار کر دیتی۔ اور وہ اس صورت میں ہر قسم کا اقدام کر سکتے تھے۔ اسی لیے امیر سریہ نے شہادت کی تمنا رکھنے والوں کو ساتھ لے جانا چاہا تھا اور مذبذب لوگوں کو روکنا چاہا تھا کیونکہ دوسرے قسم کے لوگوں کی موجودگی مضبوط دل والوں کے لیے بھی کسی وقت اضطراب کا سبب بن سکتی تھی۔ لیکن خوش قسمتی سے اس جماعت مجاہدین میں کوئی بزدل، دون ہمت یا شہادت سے گریزاں نہ تھا۔

اوپر کی بحث سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ کم از کم رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کاروان قریش پر حملہ کرنے کا حکم نہیں دیا تھا۔ آپ کی ہدایت صرف قریش پر نظر رکھنے اور ان کے بارے میں خبریں فراہم کرنے یا کسی خاص کاروان قریش کے بارے میں معلومات حاصل کرنے تک محدود تھی۔ تمام مآخذ کا اس پر حیرت انگیز اتفاق ہے کہ اس موقعہ پر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چھاپہ مارنے کا حکم نہ تھا۔ اور اس تاریخی شہادت کی قدر و قیمت اور اہمیت میں اس حقیقت سے اور اضافہ

ہو جاتا ہے کہ یہ انھیں تمام رواۃ اور مؤلفین سیرت اور مغازی نگاروں کی فراہم کردہ ہے جو سابقہ چھ مہموں کے بارے میں براہ راست یا بالواسطہ صراحت کے ساتھ یا مضمر انداز میں چھاپہ مار کارروائی اور کارواں لوٹنے کے مقصد و محرک کے قائل ہیں۔ لہٰذا اس دعوے کی کہ ان مغازی نویسوں اور تذکرہ نگاروں نے ماہ حرم میں کاروانِ قریش لوٹنے کی ذمہ داری کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مسلمان مجاہدین مہم کی طرف منتقل کرنے کی کوشش کی ہے، از خود تردید ہو جاتی ہے۔ مونٹگمری واٹ کا تو یہ دعویٰ ہے کہ اس غدارانہ حملے اور ماہ مقدس کی بے حرمتی پر جب خود مدینہ میں شدید ردعمل ہوا تو آپؐ نے اس حقیقت سے انکار کر دیا کہ آپ ہی نے کارواں پر حملہ کرنے کا حکم دیا تھا اور اس طرح امیر سریہ اور ان کے جانبازوں کے کندھوں پر اس کی تمام ذمہ داری ڈال دی[۱۲۸]۔ گویا کہ آپ رائے عامہ کے خوف سے نہ صرف یہ کہ اپنی سابقہ حکم کی حقیقت سے مکر گئے بلکہ وفادار مسلم مجاہدین کو معرض خطر میں ڈال دیا۔ اور مسلمان مورخین نے آپ کے دفاع میں نامۂ مبارک کی عبارت میں الحاق و تحریف کی اور خاص کر" ان کی خبریں ہمارے لیے معلوم کرو" والا فقرہ گڑھ کر شامل کر دیا تاکہ آپ کو اس حملہ کی ذمہ داری سے بچایا جا سکے اور بے چارے مسلم مجاہدین کو قربانی کا بکرا بنا دیا جائے۔

اور شہادتوں کے علاوہ جن میں سے کچھ اوپر گذر چکی ہیں خود ماخذ کی تمام روایات کی داخلی شہادتوں سے اس دعوے کی تردید ہوتی ہے۔ ابن اسحاق اور واقدی اور ان کے متبعین کا اتفاق ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا نامہ گرامی پڑھنے کے بعد مجاہدین کو "حکم نبوی" کا بخوبی علم ہو گیا تھا اور بقول واقدی بئر ابن ضُمیرہ اور بقول سدی بطن ملل میں نامۂ نبوت پڑھنے کے بعد نخلہ تک وہ بلاشبہ تعمیل حکم نبوی کی خاطر ہی آئے تھے اور اسی لیے وہاں فروکش ہوتے تھے۔ پھر ان مجاہدین کو ابن حضرمی والے کارواں پر حملہ کرنے میں نخلہ پہنچ کر تذبذب کیوں ہوا تھا انھوں نے بحث و مباحثہ کیوں کیا تھا؟ اور بقول ابن اسحاق وہ حملہ کرنے سے گریزاں و ترساں کیوں تھے؟ کیوں ایک دوسرے کو ہمت دلا رہے تھے؟ اور بالآخر انھوں نے یہ فیصلہ کیوں کیا تھا کہ جتنا ممکن ہو کارواں والوں کو مار ڈالا جائے اور ان کے مال پر قبضہ کر لیا جائے؟ مال

قبضہ کرنے اور اس سلسلہ میں ممکنہ خونریزی کرنے کے لیے تو وہ نخلہ تک آئے ہی تھے پھر یہ سارا تذبذب، مباحثہ و مناقشہ اور انجام کار حملہ کرنے اور لوٹ لینے کا فیصلہ کیا معنی رکھتا ہے؟ کیا اس سے پوری طرح یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ ان کا اپنا فیصلہ تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کو اس کی ہدایت نہیں ملی تھی؟ یہ دعویٰ کہ ان کو حملہ کرنے کا حکم نبوی کی تعمیل میں تردد ماہ مقدس کے سبب تھا۔ تو اس کی تردید بھی اسی دلیل سے ہوتی ہے۔ وہ جب نامۂ گرامی کے مضمون سے واقف ہونے کے بعد روانہ ہوئے تھے تو بخوبی جانتے تھے کہ وہ مہینہ مقدس و حرام تھا۔ یہ علم ان کو ماٰخذ کی بیشتر روایات کے مطابق مدینہ سے روانگی کے وقت سے تھا اور اچانک نخلہ پہنچنے پر نہیں ہوا تھا۔ پھر واٹ کا تو دعویٰ ہے کہ حملہ کا وقت اوّل یا آخر رجب نہ تھا بلکہ وسط رجب تھا[۱۴۹] جبکہ ان کے نزدیک اشتباہ کی گنجائش بھی نہ تھی۔ اس نکتہ پر ہم مفصل بحث ذرا بعد میں کریں گے لیکن کیا اس سے ان کے اس دعوے کی تردید نہیں ہو جاتی کہ حملہ کی ذمہ داری کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مجاہدین کی طرف دیدہ و دانستہ نہیں منتقل کیا گیا ہے۔ اور کیا اس سے یہ بخوبی واضح نہیں ہوتا کہ حملہ کرنے اور لوٹنے کا فیصلہ مسلم مجاہدین کا تھا جو انھوں نے مخصوص حالات و اسباب کی بنا پر کیا تھا؟ اس نتیجہ کی مزید تائید واقدی کی روایت کے مذکورہ بالا گیارھویں نکتے سے بھی ہوتی ہے جس کے مطابق مسلم جماعت مجاہدین کاروان نخلہ پر حملہ کرنے اور ان کا مال لوٹنے کے معاملہ پر دو فریقوں میں بٹ گئی تھی اور حملہ کے مخالف فریق نے حملہ کے حامی فریق کو دنیاوی مال کی طمع پر لعن طعن کیا تھا۔ اگر وہ نخلہ کارواں لوٹنے ہی آئے تھے تو پھر مسلم جماعت کے حامی و مخالف حملہ فریقوں میں منقسم ہونے کے کیا معنی تھے اور کیوں ایک فریق کو دنیاوی دولت کا حریص قرار دے کر مطعون کیا گیا تھا۔ مال غنیمت مقصود تھا تو دنیاوی مال و دولت کی حرص کا الزام ہر دو فریق مجاہدین نخلہ کے بجائے سرکار مدینہ پر عائد ہونا چاہیے تھا جیسا کہ جدید مغربی مورخین نے کیا ہے لیکن نہ صرف اس کا ثبوت ماٰخذ سے نہیں ملتا بلکہ اسکی واضح تردید ان سے ہوتی ہے مزید تصدیق ماٰخذ کے اس تبصرے سے ہوتی ہے جس کے مطابق سریہ نخلہ کی مدینہ واپسی پر مسلمانان شہر

نے مجاہدین کو حملہ کرنے اور مال لوٹنے کا ملزم قرار دیا تھا اور ان کو اس پر لعنت ملامت کی تھی۔ کسی روایت کے کسی فقرے یا اشارے سے یہ بھی نہیں معلوم ہوتا کہ مسلمانوں میں سے کسی نے بھی حملہ کی ذمہ داری رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سمجھی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ دعویٰ کہ آپ نے پہلے حکم دیا اور پھر ردعمل دیکھ کر مکر گئے، آپ کی پوری سیرت و کردار کے منافی ہے۔ دشمن تک آپ کے صادق اور امین ہونے کے قائل اور گواہ تھے۔ اس کے علاوہ اپنے ساتھیوں کو معرض خطر میں ڈال دینا یا ان کو کسی مشکل وقت میں عاق کر دینا یا چھوڑ دینا ایک عام سیاسی قائد کے کردار سے فروتر سمجھا جاتا ہے۔ پھر آپ کے بارے میں اس کا تصور کیسے کیا جا سکتا ہے جبکہ آپ دنیا کے چند عظیم ترین سیاسی مدبروں میں سے تھے۔ اس کے علاوہ تاریخی شہادتوں سے بھی اس دعوے کی تردید ہوتی ہے۔ آپ کی پوری نجی اور عوامی زندگی کے کسی ایک واقعہ یا پہلو سے بھی یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا جب آپ نے اپنے ساتھیوں کو کسی مشکل وقت میں چھوڑا ہو یا ان کے دفاع، تحفظ اور امداد سے گریز کیا ہو یا کسی قسم کی روگردانی کی ہو۔

یہ واضح ہو جانے کے بعد کہ ابن حضرمی کے کارواں کو لوٹنے کا منصوبہ خود مجاہدین نخلہ کا تھا اس سلسلہ میں دو اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں: ایک یہ کہ یہ حملہ کس تاریخ کو ہوا تھا اور دوسرے یہ کہ کیوں ہوا تھا جبکہ وہ ایک طرح سے حکم نبوی سے تجاوز تھا۔

جہاں تک وقت و تاریخ حملہ کا تعلق ہے مآخذ کی متعدد روایات میں اختلاف و تناقض ہے۔ ابن اسحاق و ابن ہشام کی مطبوعہ سیرتوں میں عروہ کی معیاری روایت میں مدینہ سے مہم کی روانگی کا وقت ماہ رجب بتایا گیا ہے۔[۳۴] محمد بن حبیب بغدادی نے رجب کے آخری عشرے میں روانگی اور یکم شعبان کو واپسی کی تاریخیں دی ہیں۔ ابن اسحاق کے تمام متبعین نے اپنے یہاں اسی ماہ کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ اس کے مطابق نخلہ میں کارواں پر حملہ کرنے یا نہ کرنے کی بحث چھڑی تو ابن اسحاق کے نزدیک وہ حتمی طور سے رجب کا آخری دن تھا اور مجاہدین نخلہ نے پورے علم و دانست میں ماہ مقدس میں حملہ کیا تھا۔[۳۶] واقدی کی روایت میں [illegible] مہم نخلہ کی روانگی کی تاریخ ہجرت کے سترہویں مہینے بتائی گئی

ہے جس سے بالواسطہ مراد رجب ہی ہے۔[۱۳۲] لیکن نخلہ میں کاروان پر حملہ کرنے سے قبل مسلمانوں نے جو بحث کی تھی اس میں یہ اختلاف یا اشتباہ ابھرا تھا کہ وہ رجب کی آخری تاریخ تھی یا شعبان کی۔[۱۳۳] واقدی کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ وہ مجاہدین کو اس معاملے پر دو فریقوں میں منقسم پاتے ہیں۔ ایک آخر رجب کا قائل تھا تو دوسرا یکم شعبان کا۔ یعنی یہ معاملہ اشتباہ کا نہ تھا اختلاف کا تھا۔ طبری میں مذکورہ سدی کی روایت میں تاریخ حملہ نہ آخر رجب تھا نہ اول شعبان بلکہ وہ آخری جمادی الاخریٰ یا یکم رجب تھی۔[۱۳۴] یہ بہت اہم حقیقت ہے کہ طبری نے اپنی تفسیر میں زہری کی سند پر عروہ کی اسی روایت کو ہو بہو نقل کیا ہے مگر اس میں حملہ کی تاریخ کو جمادی الاخریٰ کا آخری دن قرار دیا گیا ہے۔[۱۳۵] تفسیر طبری میں سریہ نخلہ کے بارے میں مذکورہ سترہ روایتوں میں سے اکثر میں یہ مذکور ہے کہ دراصل تھی تو وہ یکم رجب لیکن مسلمان جانبازوں کو خیال تھا کہ وہ آخری جمادی الاخریٰ کا دن تھا۔[۱۳۶] بعض روایتوں میں حتمی طور سے اس کو جمادی الاخریٰ کی آخری رات قرار دیا گیا ہے۔[۱۳۷] بہرحال یہ دلچسپ حقیقت ہے کہ طبری نے اپنی کسی بھی روایت تفسیر میں شعبان کے مہینے یا اول تاریخ کا حوالہ تک نہیں دیا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ احادیث و آثار کے علماء کے نزدیک مہم نخلہ کا مہینہ جمادی الاخریٰ تھا نہ کہ رجب اور حملہ کا دن آخری رات تھی جمادی الاخریٰ کی یا اول رجب تھی۔ گویا شعبان کا یہاں سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح ابن کثیر نے اپنی روایات تفسیر جن کی تعداد تقریباً دس ہے حملہ کی تاریخ آخری جمادی الاخریٰ یا اول رجب قرار دی ہے اور طبری سے مکمل اتفاق کیا ہے۔[۱۳۸] یہ امر خاصا اہم ہے کہ ابن کثیر کی روایات کی اسناد اکثر و بیشتر روایات میں طبری کی روایات سے قطعی مختلف اور نئی ہیں۔ اور ان میں دو روایتوں کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ ایک زہری سے موسیٰ بن عقبہ کی روایت۔ موسیٰ کو محدثین نے صحیح ترین اور ثقہ ترین مغازی نویس کہا ہے۔[۱۳۹] اور دوسری روایت میں ابن کثیر نے ابو بکر بیہقی کی کتاب دلائل النبوۃ کا حوالہ دیا ہے جس کے مطابق حافظ موصوف نے اس معاملہ کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کر لیا ہے۔ ان کے علاوہ تفسیر و حدیث کے متعدد دوسرے علماء و مصنفین نے بھی اسی کی تائید میں متعدد روایات بیان کی ہیں۔[۱۴۰] مزید برآں ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں مہم نخلہ کی روانگی کے بارے میں جو جملہ تحریر

کیا ہے وہ بھی بالواسطہ طور پر اس خیال کی تصدیق کرتا ہے کہ یہ دراصل جمادی الاخریٰ میں روانہ ہوئی تھی اور رجب کا نام متن روایت میں یا تو مصنف کی غلط فہمی کی بنا پر یا کاتب کی غلطی سے راہ پا گیا(۱۱۱)۔ اس کی تصدیق و تائید ان تمام دوسرے مورخین، مفسرین اور محدثین کی بیان کردہ روایات سے ہوتی ہے جو انھوں نے اسی سند پر یعنی زہری کے واسطہ سے عروہ بن زبیر سے بیان کی ہیں۔ اس طرح روایات و آثار کی غالب اکثریت کا فیصلہ یہ ہے کہ سریہ نخلہ ماہ جمادی الاخریٰ کے اواخر میں کسی وقت بھیجا گیا تھا اور حملہ کاروان نخلہ پر اس ماہ کے آخری دن / رات یا رجب کی پہلی رات کو ہوا تھا۔ اس غالب اکثریتی فیصلہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حملہ کی تاریخ آخری جمادی الاخریٰ تھی یا اول رجب نہ کہ آخری رجب یا اوّل شعبان۔ اس طرح واٹ کا خیال کہ حملہ وسط رجب میں ہوا تھا بالکل بے بنیاد ثابت ہوتا ہے۔

اب یہ مسئلہ رہ جاتا ہے کہ آخری جمادی الاُخریٰ کا یا اوّل رجب کا۔ مجاہدین کو یقین تھا یا ان کو اس معاملہ میں سچ مچ اشتباہ ہو گیا تھا۔ ابن اسحاق میں عروہ کی روایت سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ مجاہدین میں سے کسی کو بھی شبہ نہیں تھا کہ حملہ کی تاریخ ماہ حرام کی تھی لیکن طبری نے اپنی تفسیر میں یہی روایت بیان کی ہے اور اس میں صراحت کی ہے کہ مجاہدین نے جب حملہ کیا تو ان کو یقین تھا کہ وہ جمادی الاخریٰ کا آخری دن تھا۔ تفسیر طبری ہی میں مجاہد کی روایت میں بھی اسی کی تائید ہے اور ذکر آچکا ہے کہ تاریخ طبری میں سدی کی روایت اسی کی تائید کرتی ہے۔ اور یہی روایت پھر طبری نے تفسیر میں بھی دی ہے۔ ابن کثیر نے بھی اس روایت کو اپنی تفسیر میں معمولی اختلاف کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اس کے علاوہ بعض دوسری روایتوں میں بھی یہ تاثر ملتا ہے کہ مجاہدین کو تاریخ کے سلسلہ میں کوئی اشتباہ نہ تھا۔ اور ان کو حتمی یقین تھا کہ وہ جمادی الاخریٰ کا آخری دن تھا۔ اور یہی حقیقت بھی تھی۔ ان روایتوں کے بالمقابل متعدد اور کثیر روایات اس مضمون کی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کو تاریخوں کے بارے میں اشتباہ تھا اور یہ واقعی بھی تھا۔ وہ یقینی طور پر نہیں جانتے تھے کہ وہ دن آخری جمادی الاخریٰ کا تھا یا اول رجب کا۔ طبری کی تفسیر میں اس نوع کی روایات میں کئی کو شمار کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح تفسیر ابن کثیر کی کئی روایات میں یہی مضمون پایا جاتا ہے۔ واقدی کے یہاں اگرچہ مہینے مختلف ہیں تاہم حرام و غیر حرام مہینوں میں اشتباہ کا جہاں تک تعلق ہے یہی

خیال اس سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے علاوہ کچھ روایات ایسی بھی ہیں جو تیسرے نقطۂ نظر کی ترجمان ہیں۔ یعنی حقیقتاً مخصوص دن تھا تو یکم رجب کا لیکن صحابہ کرام کی مجاہد جماعت اس کو اپنے یقین واعتماد وعلم کی حد تک جمادی الاخری کا آخری دن سمجھ رہی۔ تفسیر طبری میں حسن بن یحییٰ کی سند پر مقسم مولیٰ ابن عباس کی روایت، محمد بن سعد کی سند پر ابن عباس کی دوسری روایت اور عمار بن حسن کی سند پر ابو مالک غفاری کی روایت اور تفسیر ابن کثیر میں عوفی کی سند پر ابن عباس کی روایت کے علاوہ متعدد اسناد پر مروی متعدد روایتیں اس کی تائید کرتی ہیں۔ بہرحال تاریخ، حدیث، تفسیر اور آثار و تذکرہ کی تمام روایات ان تین انواع میں سے کسی نہ کسی کی ہیں۔ اس شدید تناقض واختلاف کی صورت میں بعد کے کسی مورخ کے لیے حتمی فیصلہ کرنا کہ حملہ کے دن کی اصلی تاریخ کیا تھی خاصہ دشوار کام ہے۔ ابن اسحاق کے مکتب فکر کا واضح فیصلہ ہے کہ بعض ناگزیر اسباب کی بنا پر جماعت مجاہدین نے دیدہ و دانستہ کارواں پر ماہ حرام میں حملہ کیا تھا جبکہ واقدی اور ان کے حامیوں کا زور اس پر ہے کہ تاریخ میں اختلاف رائے تھا۔ لیکن ان دونوں ابتدائی ماخذ سے دو الگ الگ نکات پر زور معلوم ہوتا ہے۔ ابن اسحاق وغیرہ کے نزدیک نفس فعل اتنا برا اور شنیع نہ تھا جتنا کہ وقت عمل۔ جبکہ واقدی وغیرہ کے نزدیک وقت عمل سے زیادہ شناعت فعل پر زور ہے۔ بہرحال ان تینوں امکانات کا قوی احتمال تھا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ وزن آخری نقطۂ نظر کے حق میں جاتا ہے۔ اس کی مزید تائید مکہ والوں کے اس الزام کہ مسلمانوں نے ماہ حرام کی بے حرمتی کی تھی، کی تردید میں مکی مسلمانوں کا جواب تھا کہ حملہ ماہ حلال میں کیا گیا تھا نہ کہ ماہ حرام میں۔ بہرحال کوئی بھی صورت رہی ہو البتہ یہ قطعی اور حتمی ہے کہ ماہ حرام کی بے حرمتی کی ذمہ داری رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نہیں تھی۔ اور اگر کسی پر تھی بھی تو وہ امیر سریہ اور ان کے ساتھی مجاہدین کے سر تھی۔ کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ حملہ کا کوئی حکم سرے سے دیا ہی نہیں گیا تھا۔ مغربی مورخین نے حملہ کی ذمہ داری اور اس کے ذریعہ ماہ حرام کی بے حرمتی کی ذمہ داری رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سر ڈالنے کی غیر معقول حد تک کوشش کی ہے۔ مونٹگمری واٹ نے اس سلسلے میں عجیب وغریب منطق سے کام لیا ہے۔ ایک طرف تو وہ سر توڑ کوشش کرتے ہیں کہ ماہ مقدس کی بے حرمتی کا جرم ذات نبوی سے منسوب کریں اور

دوسری طرف اس کی تردید بھی کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اگر آپ نے رجب میں حملہ کا منصوبہ بنایا بھی تھا اور آپ کے ساتھیوں نے اس کو عملی جامہ پہنایا بھی تھا تو آپ نے ایسا کرکے ارادتاً بے حرمتی کا ارتکاب نہیں کیا تھا کیونکہ آپ ماہ رجب یا مقدس مہینوں کے تصور کو جاہلی مذہب کا حصہ سمجھتے تھے اور پورے جاہلی قدیم مذہب کے خلاف برسرپیکار تھے اس لیے اس خاص مہینے یا کسی بھی مقدس مہینے کی تقدیس کے قائل ہی نہ تھے۔ اس لیے آپ کے نزدیک اس ماہ میں کارواں پر حملہ کرنا کوئی گناہ کا کام نہ تھا۔ پھر آپ نے سریہ نخلہ کی واپسی پر مجاہدین مہم کو کیوں سرزنش کی تھی کہ آپ نے ان کو ماہ مقدس میں جنگ کرنے کا تو حکم نہیں دیا تھا۔ اور کیوں مال غنیمت کو قبول نہیں کیا تھا اور کیوں اس کو معطل رکھا تھا؟ واٹ کا خیال ہے کہ مہم کے روانہ کرنے سے پہلے آپ کو مدینہ والوں کے اس معاملہ پر اتنے شدید ردعمل اور اتنے نازک و مشتعل جذبات کا علم نہیں تھا۔ اس کا احساس آپ کو مہم کی واپسی پر مدینہ کے مسلمانوں کے ردعمل سے ہوا۔ واٹ کی یہ بھی منطق نرالی ہے کہ مدنی مسلمانوں میں بہت سوں کو غالباً اس بات کا ڈر تھا کہ ماہ مقدس کی بے حرمتی کی پاداش میں قدیم دیوی دیوتاؤں کا عذاب کہیں ان کو یا اس جرم میں پوری قوم کو نہ آن پکڑے۔ اسی ردعمل اور شدید بے چینی کی وجہ سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اوّل تو حملہ کرنے کے اپنے سابقہ حکم کی تردید کردی تھی اور اسی وجہ سے آپ نے مجاہدین کو سرزنش کی تھی اور مال غنیمت کی تقسیم کو معطل رکھا تھا"(۴۴) واٹ کی اس سلسلہ میں تمام دلیلیں اور خیالات حماقت کی حد تک بچکانہ ہیں۔ یہ خیال کہ آپ کو مدینہ کے مسلمانوں کے ماہ مقدس کی بے حرمتی کے بارے میں شدید جذبات اور نازک احساسات کا علم نہیں تھا، قابل قبول نہیں ہے۔ اس سے زیادہ حیرت انگیز اور نامعقول یہ تصور ہے کہ مدینہ کے مسلمان ماہ حرام کی بے حرمتی پر دیوتاؤں کے عذاب سے ترساں و لرزاں تھے۔ یعنی مدنی مسلمانوں کو اپنے پرانے دیوی دیوتاؤں کی مورتیاں توڑنے میں تو کوئی خوف ان کے عذاب کا نہ محسوس ہوا اور ہوا بھی تو ماہ مقدس کے بے احترام ہونے پر۔ واٹ نے اس سلسلہ میں دو نادر تحقیق کے نمونے اور پیش کیے ہیں۔ ایک یہ کہ مدینہ کے لوگوں کو قدیم مذہب سے مکہ والوں کی بہ نسبت زیادہ لگاؤ تھا اور دوسرے یہ کہ مکیوں کے مقابلے میں مدینہ والوں کو جنگ وجدال

کا اتنا تجربہ نہ تھا۔ مکہ والوں کو چونکہ مسلسل جنگ وجدال کا سامنا کرنا پڑتا تھا اس لیے ان کے یہاں نہ تو ماہ مقدس کا اتنا احترام تھا اور نہ ہی دوسرے محرمات کا۔ جنگ کے زمانے میں ان کے یہاں ان تقدیسات کی مکمل خلاف ورزی ہوتی رہتی تھی۔[۱۴۳] واٹ کا یہ پورا تجزیہ غیر علمی اور سطحی ہے۔ جہاں تک قدیم مذہب سے وابستگی کا تعلق ہے مدینہ والوں کے یہاں وہ مکہ والوں سے کسی طور زیادہ نہ تھی۔ تاریخی روایات اور شواہد سے اس کا قطعی ثبوت نہیں ملتا ہے۔ بلکہ اس کی تردید کے متعدد قوی ثبوت ملتے ہیں اور سب سے بڑا ثبوت ان کی تیز رفتاری کے ساتھ اور خلوص سے قبول اسلام کی حقیقت ہے۔ اس کے علاوہ متعدد مدنی صحابہ کرام کے دلچسپ بت شکنی کے واقعات سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے۔[۱۴۴] اس ذیل میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی وابستگی، ان کی محبت اور تعمیل حکم میں جاں نثاری اور خاص کر آپ کی سماجی اور مذہبی اصلاحات کو بطیب خاطر قبول کرنے کے حقائق کو بھی مدنظر رکھنا چاہئے کیونکہ ان سے براہ راست اور بالواسطہ دونوں طرح سے اسلامی دین سے وابستگی اور محبت معلوم ہوتی ہے وہیں قدیم مذہب سے بیزاری اور بے تعلقی کا بھی علم ہوتا ہے۔ جہاں تک جنگ و جدال کے ان کے تجربے کا تعلق ہے وہ بھی مدینہ والوں سے اگر زیادہ نہ تھا تو کچھ کم بھی نہ تھا۔ واٹ نے اس سلسلہ میں یہ تاریخی حقیقت بھلا دی کہ مدینہ کے انصاری قبیلوں اوس اور خزرج نے پہلے یہودی قبائل کے خلاف مدتوں نبرد آزمائی کی تھی اور پھر بعد میں باہم دست بگریباں ہو گئے تھے اور جس کے نتیجہ میں بیس بیس سال طویل اور خون آشام جنگیں جیسے حرب سمیر، حرب حاطب، حرب کعب بن عمرو اور جنگ بعاث وغیرہ لڑی گئی تھیں۔[۱۴۵] ان جنگوں کی ایک اہم خصوصیت یہ تھی کہ نہ صرف مدینہ کے متعدد قبائل دو متحارب اتحادوں میں منقسم ہو گئے تھے بلکہ قرب وجوار کے بدوی قبائل جیسے جہینہ، مزینہ، بنو غطفان وغیرہ بھی ان اتحادوں کی لپیٹ میں آگئے تھے۔[۱۴۶] بلکہ بعض روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ دور دراز شمالی علاقوں کے بعض بدوی قبائل بھی ان اتحادوں میں حلیف کی حیثیت سے شامل تھے۔[۱۴۷] اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ واٹ کی ماہ حرم سے مدینہ والوں کی جذباتی وابستگی کی پوری تحقیق غیر علمی، غیر سنجیدہ اور غیر معقول ہے۔

اسی ذیل میں یہ سوال اُٹھتا ہے کہ اس ماہ حرام کی بے حرمتی کے نکتہ پر مدینہ میں مسلمانوں کی طرف سے شدید ردعمل، بے چینی و اضطراب اور ناگواری کا کیا ثبوت مآخذ سے ملتا ہے یا یہ محض روایات سے نتیجہ اخذ کیا گیا ہے۔ جہاں تک مآخذ کا تعلق ہے ایک روایت میں بھی اس نکتہ پر مدینہ والوں کے شدید ردعمل یا ناگواری و اضطراب کا ثبوت نہیں ملتا ہے۔ مغربی مورخین کے استدلال کی ساری عمارت ان کے روایات وحقائق سے استنباط پہ ہے۔ واٹ کے نزدیک اس کے دو ثبوت ہیں۔ اول یہ کہ آپ نے مال غنیمت کی تقسیم کو معطل رکھا اور سریہ کے مجاہدین کو سرزنش کی اور دوم یہ کہ قرآن مجید کی متعلقہ آیت میں ماہ حرام میں جنگ کرنے کے بارے میں جن سوال کرنے والوں کی طرف اشارہ ہے اس سے مسلمانان مدینہ مراد ہیں۔ جہاں تک مالِ غنیمت کے معطل یا موقوف رکھنے کا سوال ہے مآخذ سے بصراحت واضح ہوتا ہے کہ ایسا کرنا مسلمانوں کے کسی مخالفانہ ردعمل کے نتیجے میں نہیں تھا بلکہ اس کی اصل وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ کاروانِ نخلہ پر حملہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بغیر کیا گیا تھا اور اس بنا پر وہ حملہ اور اس کے نتیجہ میں حاصل ہونے والا مال غنیمت دونوں غیر قانونی اور ناجائز تھے۔ غالباً منشاء یہ تھا کہ مسلمانوں پر یہ واضح کر دیا جائے کہ بلا صریح حکم و اجازت کے حملہ کرنا اور مال غنیمت لوٹ لانا جائز نہیں ہے اور مسلمان حملہ آوروں کو مستقبل میں کسی مالی منفعت کی امید ایسے حملوں یا چھاپوں میں نہ رکھنی چاہئے۔ دراصل یہ مستقبل میں حکم عدولی یا حکم سے تجاوز سے باز رکھنے کی پیش بندی تھی۔ اسی بنا پر غالباً مآخذ کے مطابق مسلمان مجاہدین کو اپنی ہلاکت کا اور عذاب الٰہی کا اندیشہ ہوا تھا۔ اس سے بڑا سبب یہ تھا کہ مال غنیمت کے سلسلے میں ابھی تک کوئی قرآنی نص نہ تھی مسلمان مفسرین اور علماء نے اس پر تقریباً اتفاق کیا ہے کہ مال غنیمت کے سلسلے میں تمام احکام غزوۂ بدر کے بعد نازل ہوتے تھے۔ تاریخی مآخذ میں ابن اسحاق، واقدی وغیرہ تمام سیرت نگاروں نے اسی کی تائید میں روایات نقل کی ہیں اور تفسیری و حدیثی روایات بھی اسی کی تائید میں ہیں[۱۴۸]۔ حتّٰی کہ جدید مغربی مورخین نے بھی اس کو قبول کیا ہے[۱۴۹]۔ حیرت کی بات ہے کہ خود منٹگمری واٹ کو بھی اس حقیقت سے انکار نہیں ہے[۱۵۰]۔ کیا یہ ان کے دعوؤں کی تردید کے لیے کافی نہیں ہے ——— (جاری)

سیرت شیخ بوعلی سینا کے بعض پہلو

"القانون فی الطب" کی روشنی میں

مولانا حکیم محمد زماں حسینی صاحب (کلکتہ)

(۳)

(الف) زمانۂ تصنیف کے اعتبار سے تتمہ کا درجہ مقدم ہے اس لیے بھی اس بارے میں پہلے اس کی عبارت نقل کرتا ہوں" واذا تحیر فی مسئلۃ وما ظفر فیھا بالحد الاوسط تردد الی الجامع وصلی وابتھل الی اللہ تعالیٰ حتیٰ فتح اللہ لہ المغلق منہ و کان یعود کل لیلۃ الی دارہ ویضع السراج ویشتغل بالقرأۃ والکتابۃ فاذا غلبہ النوم اوانذریہ ضعف مزاج شرب قدحاً من النبیذ" (وکان الحکماء المتقدمون مثل افلاطون وغیرہ نہادا وابوعلی غیر سنتھم و شعارھم وکان مشغوفا بشرب الخمر واستغراغ القوی الشھوانیہ ثم اقتدی بہ فی الفسق والانھماک من کان بعدہ) - (ص ۱ تتمہ صوان الحکمہ مطبوعہ لاہور)- یعنی شیخ جب کسی مسئلہ میں الجھتا اور فہم مراد سے عاجز ہو جاتا تب بار بار مسجد جامع میں جاکر نماز پڑھتا اور بارگاہ الٰہی میں گڑگڑاتا یہاں تک کہ مشکل حل ہو جاتی تھی اور رات کو گھر لوٹتا تو چراغ

روشن کے روبرو بیٹھ کر پڑھنے لکھنے میں یکسر منہمک ہوجاتا اور جب نیند کا غلبہ محسوس ہوتا.... یا طبیعت میں محنت کی زیادتی کی بنا پر کمزوری کا احساس ہوتا تب غلبۂ نوم کو ختم کرنے یا کمزوری کو دفع کرنے کے لیے "نبیذ" کا ایک پیالہ پی لیتا تھا، حکماء متقدمین، افلاطون وغیرہ زاہد تھے ابوعلی نے ان بزرگوں کی روش میں تبدیلی کی اور شب و روز مئے نوشی اور مباشرت میں ڈوبا رہتا تھا اس کے بعد والوں نے اس کی تابعداری میں یہی شغلہ اپنالیا۔

(ب) صاحب تتمہ نے دوسرے مقام پر تحریر فرمایا ہے " وقد صنف المجلد الاول من القانون فكان يجتمع كل ليلة فی داره طلبة العلم وابو عبيد يقرء من كتاب الشفاء نوبة، ويقرء المعصومی من القانون نوبة وابن زيلة يقرء من الاشارات نوبة وبهمن يار يقرء من الحاصل والمحصول نوبة فاذا فرغوا حضر المغنيين واشتغلوا بالشرب وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار (صفحہ ۴۹ تتمہ صوان الحکمۃ مطبوعہ لاہور) — یعنی شیخ القانون کی جلد اول مکمل تصنیف کرچکا تھا، رات کو شیخ کے دولت کدے پر طلباء کا ہجوم جمع ہوجاتا اور باری باری کتابوں کا درس شروع ہوجاتا تھا۔ چنانچہ پہلے ابوعبیدہ "شفاء" کا سبق لیتا اس کے بعد معصومی "القانون" پڑھتا پھر ابن زیلہ "اشارات" کا درس لیتا اخیر میں بہمن یار شیخ کی تصنیف "الحاصل والمحصول" کا سبق پڑھتا۔ ان دماغی کاوشوں سے فراغت کے بعد گانے والے بلائے جاتے اور لوگ پینے میں مشغول ہوجاتے۔ یہ پُر تعب درس شبینہ اس لیے ہوتا تھا کہ دن کو اس کام کے لیے شیخ کو فرصت میسر نہیں تھی اور طلباء میں درس کا وفور شوق اسقدر تھا کہ شیخ ان عاشقان علم کے لیے مجبوراً رات کا وقت نکالتا تھا۔

(ت) اخبار الحکماء۔ جمال الدین قفطی کی عبارت بھی اس سلسلہ کی نقل کرتا ہوں:

" وكنت ارجع بالليل الى داری واضع السراج بين يدی واشتغل بالقراءة والكتابة فمهما غلبنی النوم اوشعرت بضعف عدلت الى شرب قدح

من الشراب ریثما تعود الی قوتی ثم ارجع الی القرأۃ " (اخبار الحکماء صفحہ ۴۱۵ قفطی)
رات کو میں اپنے گھر لوٹتا سامنے چراغ رکھتا اور پڑھنے لکھنے میں لگ جاتا۔ جب جب مجھ پر نیند غالب آتی
یا میں کمزوری محسوس کرتا تب ایک پیالہ شراب ... کی جانب میں متوجہ ہوتا یہاں تک کہ طاقت
لوٹ آتی اور میں دوبارہ پڑھنے میں لگ جاتا۔

(ث) تتمہ کی طرح اخبار الحکماء میں بھی دوسری جگہ اس کا ذکر ہے وہ یوں ہے
" وکان یجتمع کل لیلۃ فی دارہ طلبۃ العلم وکنت اقرء من الشفاء نوبۃ
وکان یقرء غیری من القانون نوبۃ فاذا فرغنا حضر المغنون علی
اختلاف طبقاتہم وعبیٔ مجلس الشراب باآلاتہ وکنا نشتغل بہ وکان
التدریس باللیل لعدم الفراغ بالنہار " (تاریخ الحکماء۔ قفطی ص۴۱۷)
اور ہر رات طلبہ خدمت شیخ میں اس کے گھر پر جمع ہوتے اور میں "شفا" پڑھتا۔
میرے بعد دوسرے لوگ "قانون" اپنی باری پر پڑھتے۔ فارغ ہونے کے بعد گانے والے
پیش کئے جاتے جو مختلف درجے کے ہوتے تھے اور مجلس شراب اپنے لوازمات کے ساتھ
جم جاتی اور ہم لوگ اس میں مشغول ہو جاتے تھے اور رات کو یہ مشغلہ درس اس بنا پر
تھا کہ دن کے وقت شیخ کو فرصت نہیں تھی۔

(ج) تیسری کتاب " عیون الانباء فی طبقات الاطباء " ابن ابی اصیبعۃ
کی عبارت اس سلسلہ کی درج ذیل ہے:
" وکلما کنت اتحیر فی مسئلۃ ولم اکن اظفر بالحد الاوسط فی قیاس
ترددت الی الجامع وصلیت وابتہلت الی مبدع الکل حتی فتح لی المغلق
وتیسر المتعسر وکنت ارجع باللیل الی داری واضع السراج بین یدی
واشتغل بالقرأۃ والکتابۃ فمہما غلبنی النوم اوشعرت بضعف عدلت
الی شرب قدح من الشراب ریثما تعود الی قوتی ثم ارجع الی القرأۃ ومہما

اخذنی ادنی نوم احلم بتلک المسائل باعیانہا حتی ان کثیرا من المسائل اتضح لی وجوھھا فی المنام (عیون الانباء جلد دوم ص۳) جب کبھی کسی پیچیدہ مسئلہ علمی میں ایسا الجھتا کہ قیاس منطقی اس بارے میں بے کار دکھائی دیتا تب میں مسجد جامع میں باربار جاکر نمازیں پڑھ پڑھ کر گڑگڑاکر خالق عالم سے استدعا التجائیں کرتا کہ یہ علمی عقدہ کھل جاتا اور مشکل آسان ہو جاتی۔ جب رات کو گھر واپس لوٹ کر جاتا تو چراغ روشن سامنے رکھ کر نوشت وخواند میں منہمک ہو جاتا، جب بھی نیند کا غلبہ محسوس کرتا یا کمزوری تو شراب کا ایک پیالہ پیتا۔ جب میری قوت بحال ہو جاتی تب پھر بدستور لکھنے پڑھنے میں مصروف ہو جاتا بسا اوقات مجھے ہلکی سی نیند آجاتی تو خوابوں میں یہ مسائل سامنے آجاتے اور اکثر مسائل حالت رویا میں حل ہو جاتے۔

(ج) دوسرے مقام پر ہے " وکان قد صنف الکتاب من القانون وکان یجتمع کل لیلۃ فی دارہ طلبۃ العلم وکنت اقرء من الشفا وکان یقرء غیری من القانون نوبۃ" فاذا فرغنا حضر المغنون علی اختلاف طبقاتہم وھئ مجلس الشراب بالآتہ وکنا نشتغل بہ وکان التدریس باللیل لعدم الفراغ بالنہار خدمتہ للامیر (عیون الانباء جلد دوم ص۶) ___ یعنی شیخ القانون جلد اول مکمل لکھ چکا تھا، ہر شب میں طالبان علم شیخ کے گھر جمع ہوکر اس سے درس لیتے تھے چنانچہ میں شفا پڑھتا تھا دوسرے لوگ باری باری القانون کا درس لیتے تھے۔ اس سے فراغت کے بعد مختلف درجے کے گویئے بلائے جاتے اور مجلس شراب اپنے پورے لوازمات کے ساتھ برپا کی جاتی اور ہم سب اس میں شریک ہو جاتے، یہ مجالس شب میں اس لیے منعقد ہوتی تھیں کہ شیخ کو دن کے وقت بالکل فرصت نہیں تھی۔ امیر کی جانب سے خدمات مفوضہ میں لگا رہتا تھا۔

(خ) تیسرے مقام پر بھی " عیون" میں ایک عبارت قابل غور ہے ___ ابوعبیدہ کا بیان ہے

کہ شیخ نے جرجان میں منطق کا ایک رسالہ بنام "المختصر الاوسط" تصنیف کیا اس رسالہ کے متعلق پر علامہ شیراز کو کچھ شکوک تھے ان لوگوں نے اپنے شبہات کے ازالہ کے لیے شیخ کو ایک خط بواسطہ ابوالقاسم کرمانی لکھ کر متوجہ کیا اور فوری جواب کی خواہش ظاہر کی، مجموعہ اعتراضات کا یہ ورقہ شیخ کو شام کے وقت اس گھڑی ملا جب شیخ کی مجلس احباب جمی ہوئی تھی اور لوگ مصروف گفتگو تھے۔ اسی حالت میں اس کاغذ کو شیخ نے اپنے روبرو رکھ کر دیکھنا شروع کیا اور مجھے تحریر جواب کے لیے کاغذ مہیا کرنے کا حکم دیا چنانچہ میں نے سو ورقوں پر مشتمل ۵ اجزاء پیش کر دیئے۔ پھر آگے کہتا ہے" وصلینا العشاء وقدم الشمع فامر باحضار الشراب واجلسنی واخاہ وامرنا بتناول الشراب وابتدء ھو بجواب تلک المسائل وکان یکتب ویشرب الی نصف اللیل حتی غلبنی واخاہ النوم فامرنا بالانصراف فعند الصباح قرع الباب فاذا رسول الشیخ یستحضرنی فحضرتہ وھو علی المصلی وبین یدیہ الاجزاء الخمسة فقال خذھا وصربھا الی الشیخ ابی القاسم الکرمانی"

(عیون الانباء جلد دوم صہ۳) ہم لوگوں نے نماز عشاء ساتھ پڑھی اس کے بعد شمع سامنے رکھی گئی، شیخ کے حکم سے شراب حاضر کی گئی، شیخ نے مجھے اور اپنے بھائی کو (محمود کو شراب نوشی کا حکم دیا اور خود ان مسائل کا جواب لکھنے لگا..... لکھتا تھا اور پیتا تھا، جب رات آدھی ہو گئی اور مجھ پر اور اس کے بھائی محمود پر نیند غالب آنے لگی تب شیخ کے حکم سے ہم دونوں اپنی قیام گاہ پر آکر سو گئے۔ اچانک صبح دم کسی نے کواڑ کھٹکھٹائے دیکھا تو شیخ کا فرستادہ مجھے بلانے آیا ہے چنانچہ میں حاضر خدمت ہوا تو دیکھا کہ شیخ مصلی پر ہے اور اس کے روبرو وہ کاغذات رکھے ہوتے ہیں جن پر شیخ نے جواب تحریر فرمایا تھا، اور ہدایت کی کہ شیخ ابوالقاسم کرمانی کو یہ تحریر دیدو انہیں اسکی جلدی تھی۔

تنبیہ :۔ علامہ جمال الدین قفطی نے بھی اس واقعہ کو بعینہ انہیں لفظوں میں اپنے یہاں نقل کیا ہے جو عیون الانباء میں منقول ہے اور صاحب تتمہ نے بھی اس واقعے کو

نقل کیا ہے مگر "احضار شراب" کے سلسلے کے جملے اس میں موجود نہیں ہیں۔

(د) صاحب نزہتہ الارواح شہرزوری کی ان مواقع کی عبارتیں چونکہ پوری کی پوری تتمہ سے منقول ہیں اس لیے مناسب ہے کہ تتمہ کی عبارتوں پر مکرر نظر ڈالی جائے۔

(ذ) وفیات الاعیان میں قاضی ابن خلکان نے اس سلسلہ میں صرف درج ذیل جملے نقل فرمائے ہیں: " وفی مدۃ اشتغالہ لم ینم لیلۃ واحدۃ بکمالہا ولا اشتغل فی النہار بسوی المطالعۃ وکان اذا اشکلت علیہ مسألۃ توضأ وقصد الجامع وصلی ودعا اللہ عزوجل ان یسہلہا علیہ ویفتح مغلقہا لہ" (وفیات الاعیان جلد اوّل ص۲۲۳) ۔ قاضی صاحب نے اس مقام پر اگلی عبارت جو " اذا تحیر ...... الی ...... قدحا من النبیذ " حسب روایت تتمہ یا ...... قدحا من الشراب " حسب روایت صاحب عیون ہے اس کو حذف کر دیا ہے ــــ اسی طرح صاحب تتمہ کی یہ عبارت " وقد صنف المجلد الاول ...... الی ...... لعدم الفراغ بالنہار ...... " بھی ابن خلکان کے ہاں محذوف ہے۔

تیسری وہ عبارت جو شیخ کے رسالہ " المختصر الاوسط " کے ضمن میں صاحب اخبار الحکماء اور صاحب عیون الانباء کے ہاں موجود ہے ...... وصلینا العشاء ...... الی ...... ومربہا الی الشیخ الکرمانی " بھی قاضی ابن خلکان کے ہاں نہیں ہے ــــ ان پانچوں کتابوں کی صراحتوں اور مؤلفین کے بھی بیانوں سے اب بہ آسانی یہ بات معلوم ہوگئی کہ شیخ نہایت ہی لگن اور انہماک سے صرف علمی مسائل کے مطالعہ اور اس کی پیچیدہ گتھیوں کے سلجھانے کی فکر میں ہمہ وقت لگا رہتا تھا۔ اس محبوب مشغلہ کے لیے اس نے اپنے اوپر راتوں کی نیند حرام کرلی تھی اور دن کا چین قربان کردیا تھا۔ پُرتعب کثرت کار کی وجہ سے شیخ جب تھک کر چور ہو جاتا تھا یا اس کو نیند کا غلبہ ستانے لگتا تھا تب اس کو ایسی چیزوں کی طلب ہوتی تھی جو اس کی تھکن اور کمزوری دور اور اس کی نیند کو کافور کردے تاکہ تازہ دم ہو کر مزید علمی

اشتغال جاری رکھ سکے، شیخ اپنے اندر توانائی کا طالب ہے اور کم خوابی کا خواہش مند مگر محض عروس علوم وحکمت کے روئے تاباں سے نقاب کشائی کے لیے نفسانی عیش و نشاط کے لیے نہیں، جس کی بڑی دلیل یہ ہے کہ جب جب عروس علوم وحکمت کے حجلہ تک رسائی ناممکن ہوتی تب تب شیخ اپنی پاک باطنی کی بنا پر مسجد جامع کے فرشوں کی خاک پاک پر اپنی پیشانی نیاز کو بارگاہ قدس میں سجدہ ریز کرکے نہایت ہی تضرع وابتہال سے التجائیں کرتا ہے اور جب فیضان الٰہی سے اس کا قلب منور ہو جاتا ہے تب گھر لوٹتا ہے اور شمع روشن کے روبرو بیٹھ کر نہایت ہی انہماک سے ان معارف حکمت کو قلمبند کرنا شروع کر دیتا ہے جو حاصل سجدہ و دعا ہیں تا آنکہ نیند کا غلبہ طاری ہونے لگتا ہے یا غیر معمولی ضعف وکمزوری کا خوف محسوس ہوتا ہے یا اس فیضان الٰہی کو تشنگان علوم ومعرفت کی طرف منتقل کرنے اور درس وتعلیم کے انہماک نے کمزور یا بے کیف کر دیا ہے تب اس میں کسی ایسی چیز کا داعیہ پیدا ہوتا ہے جو از سر نو تازہ دم کرنے میں مددگار ہو۔ چنانچہ ان کتابوں کی منقولہ عبارتوں اور مولفین کے اتفاق رائے نے اس سبب کے تعین پر مہر تصدیق لگا دی ہے جس کی بنا پر شیخ کسی ایسے مشروب کی طرف متوجہ ہوتا تھا جس سے اس کی یہ ضرورت پوری ہو جاتی تھی۔

اس وضاحت سے ۱ کا جواب سامنے آگیا یعنی اس داعیہ اور سبب کا تعین جو شیخ کو کسی مشروب کی طرف متوجہ کرتا تھا۔ اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ وہ سبب ایک پاک اور قابل رشک ضرورت ہے ـــــ اب یہ دیکھنا ہے کہ یہ پاک ضرورت شیخ جس مشروب سے پوری کرتا ہے وہ کیا ہے؟

صاحب تتمہ کے ہاں اس مشروب کے لیے لفظ "نبیذ" منقول ہے اور دیگر بعد کے مصنفین نے اس کے لیے لفظ "شراب" نقل کیا ہے۔ بس انہیں دو لفظوں کا سراغ ملتا ہے۔ منقولہ متون میں سے کسی میں بھی لفظ "خمر" کی صراحت منقول نہیں ہے اس بنا پر

شیخ کو "کان خمارا" کہنے کے لیے (جیسا کہ صاحب تتمہ نے کہا ہے) کوئی دلیل صریح موجود نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کوشش کی جا سکتی ہے کہ لفظ "نبیذ" یا لفظ "شراب" کے معنی میں وسعت دیکر خمر یا مسکر مشروب مراد لے کر شیخ کو متہم کیا جائے اس لیے ضروری ہے کہ اس کا تحقیقی جائزہ لیا جائے کہ محض امکان لغوی کی بنا پر شیخ کو اس کا مصداق قرار دینا کہاں تک قرین عقل وفہم ہے۔ اس عقدہ کے حل وجائزہ کے لیے لفظ "نبیذ" کے بارے میں ارباب لغت کی تصریحات درج ذیل ہیں۔

۱۔ نبیذ۔ شرابی کہ از خرما وجو وغیرہ سازند۔ (غیاث اللغات ص۸۰۵)

۲۔ النبیذ۔ الخمر المعتصر من العنب او التمر۔ الشراب عموماً۔ (المنجد ص۷۸۴ طبع خامس)

۳۔ النبیذ۔ الملقیٰ وما نبذ من عصیر ونحوہ (القاموس المحیط جلد اول ص۳۵۹)

۴۔ النبیذ۔ ما یعمل من الاشربۃ من التمر والزبیب والعسل والحنطۃ والشعیر نبذت التمر والعنب اذا ترکت علیہ الماء لیصیر نبیذاً وانبذتہ اتخذتہ نبیذاً، سواء" کان مسکراً اولا ویقال الخمر المعتصر من العنب نبیذاً کما یقال للنبیذ خمراً ــــ (مجمع البحار جلد رابع ص۶۴۸)

۵۔ النبیذ۔ ھو ان تلقیٰ فی الماء تمیرات" ویبقیٰ رقیقاً یسیل علی الاعضاء ویصیر حلواً غیر مسکر ولا یکون مطبوخاً (معارف السنن جلد اول ص۳۰۹)

"شراب" کے بارے میں ارباب لغت کی صراحتیں:

۱۔ شراب ہر شئے رقیق کہ نوشیدہ شود مگر اکثر مستعمل بمعنی مے وخمر است وباصطلاح اطباء بمعنی شربت دوا .... چنانکہ شربت بنفشہ بمعنی شربت بنفشہ (غیاث اللغات ص۴۳۸)

۲۔ الشراب ۔ کل ما یشرب ج اشربۃ (المنجد ص ۳۹۲) المشروب :۔ کل ما شرب (المنجد ص ۳۹۲)۔

۳۔ شراب ۔ آشامیدنی وخوردنی از مائعات۔ (صراح ص ۳۶)

۴۔ الشراب: لغۃ کل مائع یشرب (درمختار برحاشیہ ردالمختار جلد خامس ص ۳۸۸)

خلاصہ :

ان لغوی صراحتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ انگور کا نچوڑا رس، اور وہ پانی جس میں کھجور، جو، یا خرما، یا گیہوں، کشمش بھگونے کے بعد اس کی مٹھاس آگئی ہو یا وہ پانی جس میں شہد ملا دیا گیا ہو یہ سب " نبیذ" کہلائے گا۔ خواہ اس میں نشہ کی کیفیت پیدا ہوگئی ہو۔ یا نہ پیدا ہوئی ہو اور لفظ شراب کا مفہوم بھی یہی ہے۔

اس لغوی بیان نے یہ واضح کر دیا کہ نبیذ یا شراب کے لیے مُسکر (نشہ آور) ہونا لازم نہیں ہے۔ بلکہ از روئے لغت بلا اسکر و نشہ کے بھی، نبیذ اور شراب کا اطلاق بعض مشروبات پر ہو سکتا ہے۔ جو شرعاً حلال وطیب ہیں جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد منقول ہے کہ آپ نے لیلۃ الجن کے موقع پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ " مافی اداوتک ؟ " تمہارے مشکیزے میں کیا ہے ؟ انھوں نے جواب میں عرض کیا " نبیذ " ہے۔ تب آپؐ نے فرمایا کہ " تمرۃٌ طیبۃ وماءٌ طھورٌ " ، کھجور پاک ہے اور پانی پاک کرنے والا ہے۔ پھر آپ نے اس نبیذ سے وضو فرمایا ــــ اس لیے کہ یہاں خالص پانی وضو کے لیے موجود نہیں تھا۔ (معارف السنن شرح ترمذی جلد اول ص ۳۰۹)

محدث شہیر صاحب مشکوٰۃ نے " باب النقیع والانبذۃ " کے زیر عنوان حضرت انس رضی اللہ عنہ کی زبانی ایک ایسی حدیث نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ شراب کا اطلاق تمام مشروباتِ نبوی پر ہوا ہے۔ جن میں نبیذ بھی داخل ہے: " عن انس قال لقد سقیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقدحی ھذا

الشراب کلہٗ .... العسل و النبیذ .... و الماء ... و اللبن (رواہ مسلم مشکوٰۃ ص۳۷۲ ج دوم) ــــ حضرت انسؓ کے پاس ایک پیالہ تھا اسکی تعریف میں فرماتے ہیں کہ یہ وہ قدح" (پیالہ) ہے کہ میں نے اس پیالہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام مشروبات شہد، نبیذ، اور پانی اور دودھ پلایا ہے"ــــ اس حدیث میں لفظ شراب کا اطلاق جملہ حلال مشروبات اور نبیذ پر بھی ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ لفظ شراب بلا نشہ کے مشروب پر بھی بولا جاتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ آنحضرتؐ نے "نبیذ" استعمال فرمایا ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ــــ "کنا ننبذ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سقاءٍ یوکأ اعلاہٗ ولہٗ عزلاء"ــ (مشکوٰۃ ص۳۷۲ جلد دوم) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نبیذ بنایا کرتی تھی ایک ایسی مشک میں جس کا اوپری دہانا بندھا رہتا تھا اور نیچے کی جانب ایک سوراخ بنا ہوا تھا جس سے بقدر ضرورت نبیذ نکالا جاتا تھا۔ فرماتی ہیں کہ میں صبح کو جو نبیذ بناتی تھی وہ رات کو آپؐ نوش فرماتے اور جو رات کو بناتی تھی تو اس کو آپ صبح کے وقت استعمال فرماتے (موسم گرما میں یہی طریقہ تھا صبح کا بھگویا رات کو، رات کا بھگویا صبح کو ختم کر دیا جاتا تھا۔ لیکن موسم سرما میں طریقہ یہ تھا کہ اوّل لیل میں نبیذ بنایا جاتا، یعنی کھجوریں وغیرہ پانی میں ڈال دی جاتیں صبح کو نوش فرماتے، دو اور راتیں اور تین دن تک نوش فرماتے اس کے بعد کسی اور کو پلا کر ختم کر دیتے یا ضائع کر دیتے کیونکہ اس مدت کے بعد اس میں نشہ اور سکر کی کیفیت پیدا ہو جانے کا اندیشہ تھا، جس کی بنا پر نبیذ حرام ہو جاتا ہے، چنانچہ ــــ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینبذ لہ اول اللیل فیشربہ اذا اصبح یومہ ذالک واللیلۃ التی تجئ والغد واللیلۃ الاخریٰ والغد الی العصر فان بقی شئ سقاہ الخادم او امر بہ فصب۔"
(رواہ مسلم مشکوٰۃ جلد ثانی ص۳۷۲)

جس نبیذ یا مشروب میں سُکر (نشہ) ہو اس کی حرمت کی دلیل ارشاد نبوی ہے:

"کل مسکر حرام" ہر نشہ آور مشروب حرام ہے۔ ایک دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں:

"لا تشربوا مسکراً" نشہ آور مشروب مت پیو ___ یہ دونوں حدیثیں مسلم شریف کی ہیں۔

ان حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہ نبیذ اور وہ مشروب جس میں نشہ نہ ہو استعمال فرماتے تھے۔ آپ کس مقصد کے لیے استعمال فرماتے تھے، اس بارے میں دو عبارتیں نقل کرتا ہوں۔

(۱) وهذا النبيذ له منفعة عظيمة في زيادة القوة وقال "ميرك" حلال اتفاقاً ما دام حلواً ولم ينتهِ الى حد الاسكار لقوله صلى الله عليه وسلم "كل مسكر حرام"۔ (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ برحاشیہ مشکوٰۃ جلد ثانی ص۳۷۲)۔

طاقت بڑھانے کے لیے یہ نبیذ نہایت مفید ہے۔ جب تک صرف شیریں ہو باتفاق حلال ہے اور سکر و نشہ کی حد میں داخل ہوتے ہی حرام ہو جاتا ہے اس لیے کہ آنحضرتؐ نے ہر نشہ آور مشروب کو حرام قرار دیا ہے۔

(۲) ہندوستان کے مشہور محدث شیخ عبدالحق دہلوی مشکوٰۃ کی شرح "اشعۃ اللمعات" میں تحریر فرماتے ہیں:

نبیذ:۔ شربتے بود صافی ولذیذ و نافع بدن نقیع خرما در ہضم طعام و نقیع زبیب در دفع فضول حرارت، و نبیذ تمر نیز ہمچنیں بود۔ ولیکن او را نگاہ دارند تا تیزی و تغیرے نیز پیدا کند امانہ تغیر فاحش کہ بحد اسکار کشد ولہذا آنحضرت بعد از سہ روز تناول نمی کرد۔ چنانکہ بیاید، و ایں نیز نافع است بدن را در زیادت قوت و حفظ صحت و اگر بحد سکر کشد حرام است (اشعۃ اللمعات جلد خامس ص۵۲۸) یعنی نبیذ صاف لذیذ بدن کیلئے مفید شربت ہے اور بالخصوص خرما کا ___ ہضم طعام میں اور کشمش کا حرارت جسمانی کے مضر اثرات کے دفع کرنے میں نفع بخش ہے اور ایک وقت مقرر تک خرما وغیرہ کو اس کی

تاثیری صلاحیت بڑھانے کے لیے بھگوتے ہیں۔ کیونکہ حدِ نشہ میں داخل ہونے ہی حرام ہوجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سردیوں میں تین دنوں کے بعد اور گرمیوں میں صرف بارہ گھنٹے کے بعد استعمال نہیں کرتے تھے۔ یہ مشروب قوت بدنی بڑھانے اور حفاظت صحت کے لیے مفید اور نفع بخش ہے۔

ارباب لغت کی ان تشریحات اور احادیث نبوی کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ ہر وہ مشروب جس میں نشہ اور سکر نہ ہو اس پر بھی لفظ شراب کا اطلاق لغۃً اور شرعاً درست ہے، اسی طرح لفظ نبیذ کے اطلاق میں بھی ایسی وسعت ہے کہ اس کے مصداق کا مسکر ہونا لازم نہیں ہے؟ ان تفصیلات کی روشنی میں میری رائے ہے کہ شیخ بوعلی سینا کے احوال میں لفظ نبیذ اور لفظ شراب سے اسی قسم کا غیر مسکر (بلا نشہ) مشروب اور نبیذ مراد ہے جس کا ذکر احادیث پاک میں ہے۔ اس لیے کہ:

(۱) اس مشروب حلال ہی سے شیخ کی وہ تھکن دور ہوجاتی ہے اور وہ قوت لوٹ آتی ہے جس کی اس کو ضرورت ہے۔ اور ارتکاب حرام کی حاجت نہیں ہے۔

(۲) شیخ کا وہ سخت مذہبی اسلامی مزاج جس کا اندازہ القانون میں مذکورہ بیانات سے ہوتا ہے۔۔۔۔ پوری قوت سے سفارش کرتا ہے کہ شیخ کا مشروب حلال و پاک مشروب ہے خمر یا دوسرا کوئی حرام مسکر مشروب نہیں ہے۔

(۳) شیخ بوعلی ابن سینا کا وہ وصیت نامہ بھی شیخ کی مے گساری کے خلاف اس کی طہارت سیرت و کردار پر دلیل قوی ہے جسے شیخ نے اپنے صدیق حمیم صوفی ابوسعید ابن ابو الخیر کے لیے مرتب فرمایا تھا۔ یہ طویل و قیمتی وصیت نامہ عیون الانباء[۱] میں منقول

---

[۱] ابن ابی اصیبعہ نے تحریر کیا ہے: ومن کلام الشیخ الرئیس وصیۃ أوصی بہا بعض اصدقا وھو ابو سعید ابن ابی الخیر الصوفی قال: "لیکن اللہ تعالیٰ اول فکر لہ وآخرہ"،
(باقی اگلے صفحے پر)

جو مطالعہ اور استفادہ کے لائق ہے۔

یہ صوفی ابوسعید کس درجے کے عظیم المرتبت بزرگ ہیں؟ اس کے اندازہ کے لیے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی صراحت قابلِ ملاحظہ ہے۔ حضرت شاہ صاحب

(گزشتہ صفحہ کا حاشیہ ....) وباطن کل اعتبار، فظاهره، ولکن عین نفسه مکحولة بالنظر الیه، وقدمها موقوفة علی المثول بین یدیه؛ مسافراً بعقله فی الملکوت الاعلیٰ ومافیه من آیات ربه الکبریٰ، واذا انحط الی قراره، فلینزه الله تعالیٰ فی آثاره فانه باطن ظاهر تجلی لکل شئ بکل شئ۔

ففی کل شئ له آیة تدل علی انه واحد

(المتقارب)

فاذا صارت هذه الحال له ملکة، انطبع فیها نقش الملکوت، وتجلی له قدس اللاهوت، فالف الانس الاعلیٰ وذاق اللذة القصویٰ واخذ عن نفسه من هو بها اولیٰ وفاضت علیه السکینة وحقت علیه الطمانینة وتطلع الی العالم الادنیٰ اطلاع راحم لاهله مستوهن لحیلته، مستخف لثقله، مستحسن به لعقله مستضل لطرقه وتذکر نفسه وهی بها لهجة، وببهجتها بهجة فتعجب منها، ومنهم تعجبهم منه وقد ودعها وکان معها کانه لیس معها، ولیعلم ان افضل الحرکات الصلوٰة و امثل السکنات الصیام، وانفع البر الصدقة وازکی السر الاحتمال، وابطل السعی المراءاة، ولن تخلص النفس عن الدرن ما التفتت الی قیل وقال، ومناقشة وجدال وانفعلت بحال من الاحوال، وخیر العمل ما صدر عن خالص نیة؛ وخیر النیة ما ینفرج عن جناب علم؛ والحکمة أم الفضائل، ومعرفة الله اول الاوائل (الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه)۔ ثم یقبل علی هذه النفس المزینة بکمالها اللذاتی فیحرسها عن التلطخ بما یشینها من الهیآت الانقیادیة للنفوس الموادیة التی اذا بقیت فی النفوس المزینة کان حالها عند الانفصال کحالها عند الاتصال، اذ جوهرها غیر مشاوب ولا مخالط وانما یدنسها هیئة الانقیاد لتلک الصواحب؛ بل یفید ها هیئات الاستیلاء والسیاسة والاستعلاء والریاسة وکذلک یهجر الکذب قولا وتخیلا حتی تحدث للنفس هیئة صدوقة فتصدق الاحلام والرویا. واما اللذات فیستعملها علی اصلاح الطبیعة وابقاء الشخص او النوع او السیاسة۔ اما المشروب فانه یهجر شربه تلهیا بل تشفیا وتداویا؛ ویعاشر کل فرقة بعادته ورسمه؛

(اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیے)

تحریر فرماتے ہیں:۔

وخاتم وفاتح دیگر سلطان الطریقۃ ابوسعید ابن ابی الخیر است قدس سرہ کہ بساط احوال را درنوردیدہ مرکز دائرہ وطلیع ہم فنا در نقطۂ وجود وبقا بآں ساخت (تفہیمات الٰہیہ جلد اول ص۱۳۳) صوفیاء کرام کے یہاں فاتحیت[1] وخاتمیت مقامات ولایت میں سے ایک غیر معمولی اعلیٰ درجہ ہے جس پر خال، خال بعض ولی کی رسائی ہو پاتی ہے۔ اس مقام پر جو شخص فائز ہوجاتا ہے وہ اپنے عہد کا سلسلۂ ولایت کا فاتح یا خاتم کہلاتا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس لحاظ سے اس امت میں فاتح اول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو قرار دیا ہے ان کے بعد خاتم اور فاتح ثانی سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی کو ٹھہرایا ہے ان کے بعد خاتم اور فاتح ثالث حضرت صوفی ابوسعید کو قرار دیا ہے۔ اس عظیم المرتبت شخصیت کو شیخ وصیت نامہ لکھتا ہے۔ اس وصیت نامے میں شیخ نے دیگر امور کے علاوہ ان چند چیزوں کا بھی بیان کیا ہے جن سے کسی شخص کے لیے اجتناب لازم ہے ان میں سے نشہ آور مشروب کو بھی شمار کرتا ہے اور وصیت کرتا ہے کہ شراب کو بطور لہو و لعب استعمال کرنا تو دور کی بات ہے اس کو تو دواء کے طور پر یا شدت پیاس کے وقت بھی ہونٹوں کی تراوٹ کے لیے بدرجۂ مجبوری بھی منہ کو لگانے سے پرہیز لازم ہے۔ تحریر کرتا ہے: "اما المشروب فانہ یھجر شربہ

(گذشتہ صفحہ کا حاشیہ مسلسل .....) ویسمح بالمقدور والتقدیر من المال؛ ویرکب لمساعدۃ الناس کثیرا مما ھو خلاف طبعہ ثم لایقصر فی الاوضاع الشرعیۃ ویعظم السنن الالھیۃ والمواظبۃ علی التعبدات البدنیۃ ویکون دوم عمرہ اذا خلا وخلص من المعاشرین تطربۃ التربیۃ فی النفس والفکرۃ فی الملک الاول وملکہ وکیس النفس عن عیار الناس من حیث لایقف علیہ الناس عاھد اللہ انہ یسیر بھذہ الیسرۃ ویدین بھذہ الدیانۃ، واللہ ولی الذین اٰمنو وھو حسبنا ونعم الوکیل (عیون الانبار جلد ثانی ص۹۰) ـــــ ۱۲ منہ

[1] فاتحیت وخاتمیت کی بحث اور شیخ ابوسعید کی عظمت کے اندازہ کے لیے ملاحظہ ہو: ۔صراط مستقیم مصنفہ مولانا اسماعیل شہید دہلوی کی ہدایت رابعہ میں افادہ پنجم ص۱۳۰ اور ص۱۳۱ مطبع مجتبائی۔

لمهيا بل تشفيا وقد ادبا۔ (عیون الانباء جلد دوم صفا۔)

قابل تعجب اور افسوس کی بات ہے کہ اس کتاب کے آغاز میں مذکور لفظ شراب سے شیخ کی مئے گساری کی کہانی گھڑلی گئی ہے اور اس وصیت نامہ کو ناقابل التفات قرار دیا گیا۔ کیا یہ حقیقت قابل توجہ نہیں ہے؟ کہ شیخ ابوسعید ولی کامل صاحب باطن کی یاری اور گاڑھی دوستی کسی فاسق معلن سے ممکن ہے؟

۴:۔ رأس الاولیاء شیخ فریدالدین عطار کی تحریری سفارش بھی شیخ کی طہارت باطنی اور حسن کردار کے حق میں، اور شیخ کی مئے گساری کے خلاف دلیل قوی ہے چنانچہ حضرت شیخ فریدالدین عطار رحمتہ اللہ علیہ نے تذکرۃ الاولیاء کی تصنیف کے سلسلہ میں جن اسباب کا دیباچہ میں ذکر کیا ہے انہیں میں ایک سبب یہ بھی لکھا ہے "دیگر باعث آں بود کہ دلی داشتم کہ جز۔ ایں سخن (ذکر الہی) نمی توانستم گفت ونمی توانستم شنید مگر بکرہ ضرورت ومالابد۔ لاجرم از سخن ایشاں وظیفہ ساختم اہل روزگار را۔ تا بود کہ بریں مائدہ ہم کاسہ یابیم، چنانکہ شیخ بوعلی سینا رحمتہ اللہ علیہ می گوید" مراد وآرزو است یکے آنکہ تا سخن از سخنہائے او می شنوم یا کسی از کسان او می بینم، پس من مرد آں ام نہ چیز توانم نوشت ونہ چیزے توانم خواند یا کسی یا بدم کہ سخن او می گوید و من می شنوم، یا من می گویم او می شنود واگر در بہشت گفتگوئے او نخواہد بود، بوعلی را در بہشت نباید" (تذکرۃ الاولیاء خواجہ فریدالدین عطار صفحہ ۵)۔ خواجہ عطار فرماتے ہیں کہ ایک سبب یہ بھی ہے کہ میں ذکر الہی میں ڈوبا ہوا دل رکھتا ہوں کہ اس کو اس کے سوا اور کچھ کہنے کی یارا نہیں ہے۔ جبراً قہراً بدرجۂ مجبوری دوسری باتیں کہہ یا سُن لیتا ہوں۔ اس لیے میں نے اولیاء کرام کے احوال کو ارباب زمانہ کے لیے مرتب کرنا ضروری خیال کیا تاکہ اس خوان یغما پر اپنا ہم نوالہ وہم پیالہ اور لوگوں کو پاسکوں۔ میری یہ آرزو، شیخ بوعلی ابن سینا رحمتہ اللہ علیہ کی قابل رشک خواہش کے مشابہ ہے جس کا انھوں نے اظہار کیا ہے فرماتے ہیں:

"میری دو تمنائیں ہیں (۱) پہلی آرزو یہ ہے کہ میں خداوند عز وجل کی باتوں میں سے کوئی بات سنوں یا محبوبان الٰہی میں سے کسی محبوب کی زیارت نصیب ہو، جس کے روبرو میری حیثیت ایسی محض کی ہو جائے کہ نوشت و خواند سے قطعی عاری ہو جاؤں۔ (۲) دوسری خواہش یہ ہے کہ یا کوئی شخص مجھے ایسا میسر آجائے کہ وہ اللہ کی باتیں میرے روبرو کرے اور میں سنوں یا میں خدائے پاک کا ذکر کروں اور وہ سنے اور اگر جنت ذکر الٰہی سے خالی ہو تو مجھے وہ جنت بھی نہیں چاہیئے۔"

حضرت خواجہ عطار نے شیخ بوعلی ابن سینا کا جس والہانہ انداز میں ذکر کیا ہے اور جس سیاق و سباق میں شیخ بوعلی ابن سینا کی قیمتی باتیں نقل کی ہیں ان سے یہ واضح ہو رہا ہے کہ:

(الف) خواجہ عطار کی نگاہوں میں شیخ بوعلی ابن سینا کی حیثیت کم از کم ایسے پاک باطن مؤمن صالح کی ضرور ہے کہ خواجہ عطار اپنی خواہش باطنی کو اس شیخ کی کیفیت باطنی کے مشابہ بنانے میں خوشی محسوس فرماتے ہیں، ان کے نزدیک اگر شیخ مئے نوش اور فاسق معلن ہوتا تو خواجہ عطار کی غیور، پاک طینت طبیعت، ہرگز یہ نسبت گوارا نہیں کرتی۔

(ب) شیخ کو ذکر الٰہی سے وہ قابل رشک شغف اور محبت قلبی ہے کہ اس سے "خالی جنت"، اگر ہو تو وہ اس کی نگاہوں میں بے وزن اور ناقابل التفات ہے۔

ارباب فضل فیصلہ فرمائیں کہ ایسا شخص مئے گسار ہوگا؟ اور محظور شرعی کا ارتکاب کرے گا؟ —— پس یہ بھی قرینہ قوی ہے کہ اس امر کی تائید کے لیے کہ احوال الشیخ میں جس نبیذ و شراب کا ذکر ہے وہ نبیذ و شراب غیر مسکر ہے۔

(جاری)

بینک سے تعاون، اور اس کے انٹرسٹ کا شرعی حکم؟

از: مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، استاذ حدیث و تفسیر دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

(۲)

لیکن اس کے باوجود، اجارہ، کا جواز قرآن و سنت سے ثابت ہے۔ حالانکہ اجنبیہ کو دیکھنا یا کرایہ پر کوئی چیز لینا ایسی ضرورتوں میں داخل نہیں ہے۔ جن کے ترک سے عموماً جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو، البتہ اسے حاجت کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اجنبیہ کو دیکھے بغیر (یا کسی رشتہ دار کو دکھائے بغیر) نکاح کر لینے سے اس کا امکان ہے کہ پوری عمر ضیق اور پریشانی میں گذارنی پڑے۔ اسی طرح کسی چیز کے (مثلاً مکان کے خریدنے کی طاقت نہ ہونے کی بنا پر اس سے فائدہ نہ اٹھا سکنے (جس کا امکان اجارہ سے ہو جاتا ہے) سے زندہ تو رہے مگر سخت پریشانی میں مبتلا رہ کر۔ موجودہ دور میں بینک سے (بعض حالات میں) تعاون حاصل نہ کرنا اس سے زیادہ پریشانی اور کلفت کا موجب ہو سکتا ہے جتنا کہ اجنبیہ کو دیکھے بغیر نکاح کر لینے یا اجارہ وغیرہ سے بچے رہنے سے ہوتا یا ہو سکتا ہے۔ اس لیے شریعت کا حکم۔ ایسی صورتوں میں یہ سمجھنا غلط نہ ہوگا کہ بینک سے ایسی مجبوریوں میں تعاون جائز ہے[عہ]۔ چنانچہ

عہ واضح رہے کہ مذکورہ بالا رائے ایک طالب علمانہ غور و فکر کا نتیجہ ہے اسے شخصی فتوی کا درجہ نہ دیا جائے اصحاب علم اور ارباب فتوی سے درخواست ہے کہ وہ اس پر اپنی گرانقدر علمی آراء سے راقم سطور کو مطلع فرمائیں، اور اسکی غلطی پر متنبہ کریں، احقر شکر گزار ہو گا۔ اگرچہ بعض علماء کی آراء کا تذکرہ آگے آرہا ہے جن سے احقر کی رائے کی تائید ہوتی ہے (فالحمد للہ علی ذالک)

بالغ نظر علمائے عصر میں سے متعدد نے ایسی صورتوں میں جواز کا فتویٰ دیا ہے بلکہ یہ کہنا غالباً مبالغہ نہ ہوگا کہ اس وقت عملاً ساری دنیا نے اس کا جواز تسلیم کرلیا ہے، یہاں تمام علماء کی رائیں اور فتویٰ نقل کرنا نہ صرف دشوار بلکہ غیر ضروری بھی ہوگا، اس لیے بس بعض قابلِ اعتماد علماء کی آراء نقل کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

"ضرورۃ" اور "حاجۃ" کا فیصلہ علماء کی جماعت کرے

لیکن اس نقل سے پہلے ایک اہم بات کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہو رہا ہے، وہ یہ ہے کہ جن چیزوں کے "حاجت" یا "ضرورت" میں شامل ہو جانے کی وجہ سے رخصت دیئے جانے کا فیصلہ کیا جائے ان میں انفرادی رائے یا شخصی اجتہاد پر ہرگز دار و مدار نہ رکھا جائے۔ کیونکہ محض ایک دو عالموں ـــ خواہ وہ کیسے ہی متدین اور وسیع العلم ہوں ـــ کی رائے کی بنیاد پر "حرمت" کو "حلت" سے بدلنا بہت غیر ذمہ دارانہ اقدام ہوگا، ہاں! جب بالغ نظر علمائے حقانی کی معتدبہ تعداد اس پر متفق ہو تب اس کا فیصلہ کیا جائے گا تو انشاء اللہ اس میں غیر غالب ہوگی۔ ورنہ سخت غلطی میں مبتلا ہو جانا مستبعد نہیں۔ خوش قسمتی سے مسئلہ زیر بحث میں (بینک سے تعاون جائز ہونے کے بارے میں مذکورہ بالا مجبوریوں یا اس جیسی دیگر حالتوں کے اندر) بکثرت علمائے ربانی کی رائیں متفق ہوگئی ہیں، انہی میں عصر حاضر کے مشہور محقق حنفی شامی عالم علامہ مصطفیٰ الزرقاء بھی ہیں، ذیل میں انہی کے افادات ـــ خاص طور پر ـــ پیش کئے جا رہے ہیں کیونکہ ہماری نظر میں اس موضوع پر سب سے زیادہ مفصل اور مکمل بحث علامہ موصوف ہی نے فرمائی ہے جسے خود موصوف نے علمائے عالم کے سامنے (سائیکلو اسٹائل کرواکر) ایک علمی مذاکرہ کے موقع پر پیش فرمایا تھا (تفصیل آگے آرہی ہے)

علامہ مصطفیٰ الزرقاء کی رائے

موصوف ایک فاضلانہ تمہیدی بحث کرنے کے بعد سوال کے انداز میں فرماتے ہیں:-

هل إيداع النقود في المصارف الربوية جائز شرعاً أم محظور؟

کیا سودی بینکوں میں رقموں کا جمع رکھنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

اس کے بعد خود ہی جواب دیتے ہیں :-

إن هذه الإيداع عن غير اضطرار هو محظور وعمل آثم لان فيه تقوية للمصرف على المراباة وهذه التقوية هي اعانة على المعصية۔

اگر بغیر ضرورت کے رقمیں جمع کی گئی ہیں تو یہ گناہ کا کام ہے کیونکہ اس میں بینک کو سودی کاروبار میں تعاون دینا ہوگا، جو یقیناً اعانت علی المعصیت ہے۔

اس کے قبل موصوف یہ بات بھی ایک موقع پر فرما چکے ہیں :-

وإن أمكن القول بأن الاعانة على المعصية قد لا تبلغ في الاثم درجة المعصية المعان عليها ذاتها۔

اگرچہ یہ کہنا تو ممکن ہے کہ گناہ ہونے کے باوجود رقموں کا جمع رکھنا اس درجہ کا گناہ نہ ہو جتنا خود سود لینا یا سودی کاروبار کرنا۔

پھر فرماتے ہیں :-

هذا إذا لم يكن الإيداع في المصارف الربوية بلا اضطرار فاذا لم يكن هناك بد من هذا الايداع اما لصيانة المال أو لحاجة اخرى مشروعة كتسهيل تداوله وتحويله إلى الجهات التي يراد تحويله إليها، فان الوجه حينئذٍ يختلف والمودع عندئذٍ غير آثم۔

یہ گناہ جب ہی ہے کہ اس کو "بلا ضرورۃ" کیا جائے لیکن اگر بینکوں میں روپیہ جمع رکھے بغیر چارۂ کار نہ ہو خواہ مال کی حفاظت کی غرض سے، یا کسی اور معقول وجہ سے، مثلاً رقم کی منتقلی میں سہولت، یا لین دین کی آسانی وغیرہ تو اس صورت میں مسئلہ کی نوعیت بدل جائیگی اس صورت میں کھاتہ دار گناہ گار نہ ہوگا۔

موصوف اس کے بعد یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ آج کل جن مصلحتوں کی وجہ سے بینکوں میں روپیہ رکھا جاتا ہے انہیں "ضرورت" یا "حاجت" کا درجہ دیا بھی جاسکتا ہے یا نہیں؟ (کہ جس کی بنا پر گناہ نہ ہونے کا حکم لگایا جائے) پھر خود ہی جواب میں ارشاد فرماتے ہیں:۔

ان کل من له بصیرة فی الاحوال	حالات زمانہ پر جس کی تھوڑی بہت
والأوضاع الزمنية اليوم لايستطيع	نظر ہے وہ اس سے انکار نہیں کرسکے گا
ان ينكر وجود حاجة عامة	کہ اب بینکوں میں رقوم جمع رکھنا یقیناً
بالناس إلى ايداع وفر نقودهم	حاجت میں داخل ہے، اسلئے کہ
فی المصارف القائمة فی بلد	گھروں یا کوٹھیوں میں مال رکھنا خطرہ
انهم لأن حفظ النقود فی البيت	مول لینا ہے جسے کوئی بھی صاحب عقل
أو المحال التجارية مخاطرة	گوارہ نہیں کرے گا، اور دفینوں کے
لا يفعلها ذو عقل ..... ودفن	طور پر مال رکھنا اس سے بھی زیادہ
الاموال فی المخابی ..... الأرضية	خطرناک ہے تو اب بینکوں کے
هو اعظم خطرا ..... فأصبح	علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں
إيداع الأموال فی المصارف	رہ گیا ہے۔
حاجة لازمة للناس ان لم	
تكن ضرورة لازمة۔	

اس کے بعد موصوف (جزاہ اللہ خیراً) ایک بہت ہی اہم بات یہ فرماتے ہیں جسے ان کے دل کی اصل آواز سمجھنا چاہئے، ایسا دل جو تقویٰ اور خشیت خداوندی سے معمور ہو۔ فرماتے ہیں۔

اما الحاجة التی تنزل منزل	مذکورہ بالا جس حاجت کو ضرورت کا درجہ
الضرورة فی الترخص فانها تبيح	دے کر بینکوں میں رقم رکھنا جائز

ولا توجب فلو صبر المکلف علی الحاجة وتحمل الضیق والمشقة لایکون عاصیا آثما۔

قرار دیا گیا ہے، بس وہ جواز کی حد تک ہی ہے، لازمی نہیں ہے، پس اگر کوئی شخص اصل حکم شریعت کا پاس و لحاظ رکھتے ہوئے اس سے دامن بچائے گا اور مشقت برداشت کرے گا تو وہ گناہ گار نہ ہوگا۔ (بلکہ امید ہے کہ وہ انشاء اللہ اجر کا مستحق ہوگا۔)

اور جب یہ مسلم ہے کہ اس طرح کے حالات میں سودی بینکوں سے تعاون لینا بدرجۂ مجبوری جائز ہو سکتا ہے تو اس کا لازمی تقاضہ ہے کہ یہ جواز بس اس حد تک ہی ہو جس پر حاجت اور ضرورت موقوف ہے، اس سے زیادہ جائز نہ ہو۔ چنانچہ علامہ موصوف بھی یہی فرماتے ہیں۔

فلا یجوز تجاوز مقدار ماتندفع به الحاجة او الاضطرار۔

حد، ضرورۃ، یا حاجت، سے تجاوز جائز نہیں ہوگا۔

اسی لیے جب غیر سودی بینکوں کا قیام ہو جائے اور ان میں رقموں کا جمع کرنا اور ان سے دوسری خدمات لینا ممکن ہو تو پھر سودی بینکوں میں جمع کرنا اور ان سے تعاون قطعاً جائز نہ ہوگا، چنانچہ یہی بات ممدوح نے بھی بصراحت فرمادی ہے۔ جب یہ بات واضح ہوگئی کہ مجبوری اور عذر کی وجہ سے بینکوں میں روپیہ جمع کرنا اور ان سے تعاون بس اس حد تک جائز ہے جس کے بغیر چارہ کار نہ ہو، تو اس سے زائد حد میں جائز نہیں ہوگا، کیونکہ "الضرورة تتقدر بقدرها" اور "ما جاز لعذر بطل بزواله" کا یہی تقاضہ ہے (اس قاعدہ کی تفصیل اور دلیل اوپر گذر چکی ہے)

بینک سے ملے ہوئے سود کا حکم بینکوں میں رقم جمع کرنے کے نتیجہ کے طور پر ایک

دوسرا مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ بینک اپنے پاس رقم رکھنے کی صورت میں عمومًا سود دیتا ہے اور قرض رقم دینے کی صورت میں وہ سود لیتا ہے۔ تو کیا بینک کا سود لینا اور دینا دونوں جائز ہوگا؟ یا ان میں سے کوئی ایک صورت جائز اور دوسری ناجائز ہوگی؟ یا دونوں ناجائز ہونگی؟

اوپر بیان کردہ اصولی بحث سے اس بارے میں بھی راہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔ اور یہ حکم سامنے آتا ہے کہ اگر بینک سے قرض لئے بغیر اور کوئی چارۂ کار نہ ہو تو بقدر ضرورت وہاں سے قرض لیا جاسکتا ہے اور اس کے لازمی تقاضے کے طور پر جو کچھ پیش آئے وہ بھی "اذا ثبت الشئ ثبت بلوازمہ" کے اصول سے (خاص حد کے اندر) جائز ہوگا۔ یعنی بدرجۂ مجبوری سود دینا بھی جائز ہوگا، لیکن ضرورۃً اگر بینک میں رقم جمع کرنا پڑے اور بینک کے اصول سے اس پر سود ملتا ہو تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا کرنا چاہئے؟ کیونکہ بینک میں روپیہ جمع کرنا اگر بدرجۂ مجبوری اور اعذار کی وجہ سے بعض صورتوں میں جائز قرار پا جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سود لینے اور اسے استعمال کرنے کی بھی مجبوری ہو تو اس صورت میں رقم جمع کرنے والے کے لیے شریعت کا کیا حکم ہے؟

جدّہ میں منعقدہ علمی مجلس مذاکرہ

یہی وہ سوال ہے جس کے حل کرنے کے لیے "البنک الاسلامی للتنمیۃ" (جدہ) کے کے لائق و فاضل مدیر نے ۱۳۹۹ھ / ۱۹۷۹ء میں ایک بہت محدود تعداد لیکن منتخب علمائے عالم پر مشتمل

عہ جیسا کہ شروع میں ذکر ہوا کہ بینک سے حاصل ہونے والی زائد رقم (سود) ہی ہے منفعت نہیں ہے۔ اسکے تفصیلی دلائل اور مباحث، نیز اشکالات کے جوابات کے لیے بکثرت چھوٹے بڑے مقالے و کتابیں لکھی جا چکی ہیں، جن میں حضرت مولانا مفتی شفیع صاحبؒ کی متعدد تحریریں اور ڈاکٹر فضل الرحمان گنوری صاحب (صدر شعبہ سنی دینیات مسلم یونیورسٹی) کا فاضلانہ مقالہ "کمرشل انٹرسٹ کا جائزہ" شائع شدہ رسالہ "برہان" ۱۹۶۲ء دہلی (جو اب کتابی شکل میں بھی "تجارتی سود" کے نام سے مع اضافہ کے آگیا ہے) قابل ذکر ہیں۔ علاوہ ازیں مودودی صاحب نے اپنی کتاب "سود" میں بینک اور اس طرح کے تمام اداروں پر جو بحث کی ہے اسکے پڑھ لینے کے بعد کسی غلط فہمی کی گنجائش صاحب نظر کیلئے نہیں رہ جانی چاہئے۔ موصوف کی تحقیق سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معاشی فساد کی جڑ بینک ہی کا سود ہے۔ حضرت مفتی صاحبؒ کے افادات ان کی تفسیر "معارف القرآن" اور فقہی تحقیقات کے مجموعہ "جواہر الفقہ" وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

مجلس مذاکرہ، منعقد کی تھی، جس میں ساری دنیا کے ممتاز علماء کو دعوت دی گئی تھی (احقر کو بھی وہاں کی دعوت پر اس میں شرکت کرنے اور بحث میں حصہ لینے کی سعادت حاصل ہوئی تھی) مجلس کے انعقاد سے قبل اس کے دوراندیش اور بالغ نظر داعی (ڈاکٹر احمد محمد علی ڈائریکٹر "البنك الاسلامی للتنمیة" جدہ) نے عالمی شہرت کے حامل ممتاز فقیہ ڈاکٹر محمد مصطفیٰ الزرقاء سے ایک نہایت محققانہ اور فاضلانہ علمی بحث تیار کرواکر مدعوین کے پاس (سائیکلو اسٹائل نقلیں) بھیجدی تھی، تاکہ اسکی روشنی میں بحث و مباحثہ کیا جاسکے (اوپر اقتباسات اسی بحث کے دیئے گئے ہیں اور آگے بھی اس کے حوالے آئیں گے) واضح رہے کہ اس مجلس مذاکرہ کی ضرورت پیش ہی اسلئے آئی کہ یہ مرکزی نقطہ سب کو تسلیم تھا کہ بینک کا "منافع" بھی "سود" ہی ہے (جس کا استعمال جائز نہیں) اس بارے میں کسی بھی شریک مجلس کو اختلاف نہیں تھا، اور جیساکہ آگے آرہا ہے۔ مجلس میں ساری دنیا سے منتخب علماء شریک کئے گئے تھے، اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ اکثر علمائے عالم کے درمیان یہ مسئلہ اتفاقی ہے۔

نصف صدی قبل علمائے ہند کا فتویٰ

لیکن اس سے بھی پچاس ساٹھ سال قبل ہندوستان کے بالغ نظر ارباب فتویٰ کے سامنے بھی یہ مسئلہ آچکا تھا (تقریباً ان سب نے اسے سود ہی بتایا تھا) شکر کا مقام ہے کہ جدہ کے مجمع علماء میں جو کچھ طے ہوا وہ ہندوستان کے انہی قابل فخر علماء کی تحقیق و فیصلہ کی ہی گویا تائید تھی، بلکہ کہنا چاہیئے کہ برصغیر کے بالغ نظر علماء اپنی فقہی بصیرت اور خدا کی توفیق سے جس نتیجہ پر زائد از نصف صدی قبل پہنچ چکے تھے عالم اسلام کے ممتاز علماء نے اس کے مشابہ فیصلہ — عالم اسلام کے قلب میں بیٹھ کر — کرکے گویا بزبان حال ہندی علماء کی دوراندیشی اور بصیرت کا اعتراف کرلیا۔ یہاں یہ بتادینا غالباً بے محل نہ ہوگا کہ احقر نے اپنے اس مقالہ میں جو مجلس میں پیش کیا تھا، صراحت کے ساتھ ہندوستانی علماء کے نصف صدی قبل والے فتویٰ کا

ذکر کیا تھا جسے سن کر حیرت و مسرت کی ملی جلی کیفیت شرکاء کے چہروں سے ظاہر ہو رہی تھی، (اور فاضل داعی نے تو اس کا زبانی اعتراف واظہار بھی کیا تھا) وہ فیصلہ یا فتویٰ کیا تھا؟ اس کا تفصیلی ذکر آئندہ سطروں میں آرہا ہے۔ ^ع^ اس مسئلہ میں شریعت کا اصل حکم دریافت کرنے کے لیے ضروری (یا مناسب) ہوگا کہ یہ دیکھا جائے کہ اس سلسلہ میں عقلی یا احکامی شکلیں کتنی ہو سکتی ہیں؟ معمولی غور و فکر سے معلوم ہو جاتا ہے کہ بس چار ہی شکلیں نکلتی ہیں۔ (۱) بینک سے سود وصول کر کے اسے اپنے استعمال میں لایا جائے۔ (۲) بینک ہی کے پاس سود چھوڑ دیا جائے، گویا اسے اختیار دید یا جائے کہ وہ جہاں چاہے خرچ کرے۔ (۳) بینک سے سود کی رقم لے کر اسے تلف کر دیا جائے۔ (۴) بینک سے سود کی رقم لے کر فقراء پر تقسیم کر دی جائے یا کسی ایسے مصرف خیر میں اسے لگا دیا جائے جس سے براہ راست غرباء ہی فائدہ اٹھا سکیں۔ ایک امکانی شکل یہ اور ہو سکتی ہے کہ وہ رقم دولت مندوں کو دیدی جائے لیکن اس شکل کو الگ فرض کرنے کی ضرورت اس لیے نہیں کہ دولتمندوں کو دینا اور خود اپنے اوپر خرچ کرنا۔ اس مسئلہ میں دونوں۔ شرعاً۔ برابر ہیں، کیونکہ دولتمندوں کو اس رقم کا دینا شرعاً ہدیہ کہلائے گا۔ اور ہدیہ دینا۔ شرعاً۔ اپنے ذاتی مصارف میں خرچ کرنے کے حکم میں ہے، کیونکہ اس کا فائدہ دیر سویر (اسی دنیا میں) عموماً دینے والے کی طرف لوٹتا ہے۔ (یا اس کی توقع ہوتی یا کیجا سکتی ہے) تو ہدیہ دینا، نقد رقم سے سامان خرید کر خود استعمال کر لینے کے حکم میں ہوگا۔ ان چار امکانی حلوں میں سے پہلا حل تو شرعاً جائز ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ اس کا مطلب تو سود لینا اور اسے استعمال کرنا (بلاضرورۃ کے) ہے، ظاہر ہے کہ سود قرآن مجید کی آیات اور احادیث کثیرہ کی رو سے حرام ہے، اور اس میں علماء کی دو رائیں نہیں ہیں۔

یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ اگرچہ بعض حالات میں جس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے، بینک سے تعاون تو

ع۔ احقر نے اس مجلس اور اس کے لیے سفر کے مختصر احوال ماہنامہ "الفرقان" سنہ ۱۹۷۹ء لکھنؤ، میں واپسی کے تھوڑی ہی مدت بعد شائع کرا دیے تھے جس کا عنوان تھا "رب کریم کے نفس میں تین ہفتے"، البتہ مجلس کے تفصیلی مباحث اور فیصلے اس میں ذکر نہیں کیے جا سکے تھے اس کے لیے وعدہ کیا تھا جو آج بفضل خدا پورا ہو رہا ہے۔

ضرورۃ، یا حاجت، کے تحت جائز ہو جاتا ہے لیکن اس کا سود استعمال کرنے کی (خاص طور پر ایسے لوگوں کو جو بینک میں روپیہ جمع رکھنے میں مجبور ہیں) کوئی ضرورۃ یا حاجۃ، عموماً نہیں ہوتی۔ (واضح رہے کہ "ضرورۃ" اور "حاجۃ" کی وہ حقیقتیں مراد ہیں جو شرعی اصطلاح کے اعتبار سے "ضرورت" و "حاجت" کا مصداق ہیں۔ عرفی ضرورتیں یا حاجتیں مراد نہیں ہیں کہ وہ سبب رخصت نہیں ہوتیں)۔

دوسرا اصل، کہ سود کی رقم بینک ہی کے پاس چھوڑ دی جائے، اسے کچھ لوگ اگرچہ تقویٰ کا تقاضہ اور شریعت کے حکم کے مطابق سمجھتے ہیں اور بادی النظر میں ان کی رائے درست بھی معلوم ہوتی ہے لیکن گہری نظر سے دیکھیے۔ نیز بینکوں کے طریق کار کو (جو اس طرح کے رقموں کے سلسلہ میں اُن کا ہوتا ہے) جان لینے کے بعد اس کے نا جائز — یا کم از کم ناپسندیدہ — ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا، کیونکہ یہ بات معتبر ذرائع سے معلوم ہے بلکہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ سود کی رقم وصول کرنے سے (بینک کے قواعد کے مطابق سود کا استحقاق رکھنے والا) کوئی اگر انکار کر دیتا ہے تو وہ رقم اس کے اصل[ع] مستحقین کو (یعنی جن سے بینک نے سود وصول کیا ہے) بینک واپس نہیں کرتا، بلکہ اپنی صوابدید سے عموماً ایسے مواقع پر خرچ کر دیتا ہے جو بینک کے منتظمین کے نزدیک خواہ بہترین مصارف ہوں مگر اسلامی نقطۂ نظر سے قطعاً نامناسب اور بسا اوقات مضر ہوتے ہیں، بلکہ تجربہ یہ بھی ہے کہ تخریب اسلام کے لیے قائم شدہ بعض اداروں کو دیتا ہے۔ چنانچہ اس کی بکثرت نظیریں موجود ہیں۔ برطانوی ہند میں بینکوں کی طرف سے مسلمانوں کی جمع کردہ رقموں کے سود سے (مسلمانوں کے لینے سے انکار کر دینے کے بعد)، گرجا، بنوا دیا گیا، یا مشنریز کو تبلیغ عیسائیت کے لیے دیدیا گیا۔ (بلکہ ایک مسجد کی بینک میں جمع شدہ رقم کے سود سے گرجا بنوا دیا گیا تھا)، اس صورت حال کے سامنے آنے

ع بینک جو سود اپنے قرض خواہوں کو دیتا ہے دراصل وہ اس رقم ہی کا ایک جزو ہوتا ہے جو وہ سود کے طور پر قرض داروں سے وصول کرتا ہے۔ اور بعض اوقات تجارت کر کے بھی منافع کماتا ہے لیکن اس کا تناسب 'سود' کی مد میں وصول ہونے والی رقم سے بہت کم ہوتا ہے — مودودی صاحب کی تحقیق کے مطابق ۵ سے ۱ فیصدی تک، (ظاہر ہے کہ اسکی حیثیت گویا نہ ہونے کے برابر ہے) اس لیے فقہی اصول "للاکثر حکم الکل" (غالب کا حکم کل پر) کی رو سے بینک کی کل آمدنی کا حکم 'سود' ہی کا ہوگا (لیکن یہ حکم اس وقت ہوتا ہے جبکہ سب مال مخلوط ہو)

کے بعد ہندوستانی علماء نے وہ فتویٰ دیا تھا جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اور آج اگر گرجا نہیں تو مندر تعمیر کرایا جاتا یا کرایا جاسکتا ہے یا کسی اور خلاف شریعت منصوبہ میں لگایا جاسکتا ہے، اس لیے سود کی رقم کا بینک میں چھوڑنا گویا مندر، یا گرجا بنانے یا تخریب اسلام میں حصہ لینے کے برابر ہوگا۔ اس لیے یہ شکل بھی جائز نہیں ٹھہرائی جاسکتی، کیونکہ اس میں "تعاون علی الاثم والعدوان" ہوگا۔ خواہ بالواسطہ اور بلا ارادہ ہی۔ اور اگر بالفرض یہ معلوم بھی ہوجائے کہ بینک اس رقم سے نہ مندر بنواتا ہے نہ گرجا، اور نہ ایسے کام میں صرف کرتا ہے جو تخریب اسلام کا سبب ہو تب بھی ایسی رقموں کو، کہ جن پر خود کو تصرف کرنے کا قانونی حق حاصل ہو، انہیں اپنی صوابدید سے کسی بہتر جگہ خرچ کرنے کے بجائے غیروں کے حوالہ کردینا عقلمندی نہیں ہے، خاص طور پر ایسے حالات میں جبکہ آئے دن مذہبی تعصبات کی بنا پر حقوق تلفی بلکہ کھلی زیادتی کے تجربے ہوتے رہتے ہیں۔

تیسرا حل، (کہ سود کی رقم لے کر تلف کردی جائے) معمولی عقل وفہم رکھنے والا بھی درست نہیں سمجھ سکتا۔ کیونکہ دولت، بہرحال خداوند تعالیٰ کی نعمت ہے جو فی نفسہ نجاست نہیں ہے بلکہ اس میں ناپاکی محض غلط ذریعہ سے حاصل ہونے کی بنیاد پر آئی ہے جس کی تلافی کی جائز اور بہتر شکلیں موجود ہیں، اس لیے اس کا ضائع کرنا نعمت خداوندی کا ضیاع ہوگا جو یقیناً حرام ہے۔ علامہ مصطفیٰ زرقاء نے کیا خوب کہا ہے:

فالمال النافع لاذنب له حتی	نفع بخش مال کا کوئی گناہ نہیں ہے کہ اسے
نحکم علیه بالاعدام، فاتلافه	فنا کرنے کی سزا دی جائے، اسلئے اس کا
اهدار لنعمة الله وهو عمل	تلف کرنا خدا کی نعمت کی ناقدری ہوگی
أخرق. والشریعة الاسلامیة	اور نہایت ہی بے عقلی کی بات، حالانکہ
حکمة کلها لأن شارعها حکیم۔	خدا کی بھیجی ہوئی شریعت تمام تر حکمت پر مبنی ہے

(حاشیہ: نظام التامین ص ۴۷)

اصل مسئلہ کا صحیح حل جب یہ تینوں حل (یا چار امکانی شکلوں میں سے) تین غلط ہیں تو بس ایک ہی شکل (بینک سے لے کر فقراء وحاجتمندوں کو دیدینا) باقی رہ گئی، وہی دراصل

مسئلہ کا حل اور اس سوال کا صحیح جواب ہے۔ اور اب کہنا چاہئے کہ اسے اتفاقی حل، (عرب وعجم کے علماء کے اتفاق پر مبنی حل) کی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔ اس سلسلہ میں یہاں پہلے بعض ہندوستانی فقہائے کبار کے چند فتاوی نقل کیے جارہے ہیں۔ اس کے بعد 'جدہ کے اجتماع' کی روداد کا ضروری حصہ پیش کیا جائے گا۔

تقریباً نصف صدی قبل دارالعلوم دیوبند کے صدر مفتی حضرت مولانا عزیز الرحمٰن صاحبؒ نے ایک سائل کے جواب میں تحریر فرمایا تھا "بینک میں روپیہ داخل کر کے جو کچھ بنام نہاد منافع رقم متعینہ سالانہ وہاں روپیہ داخل کنندہ کو ملتی ہے وہ شرعاً سود ہے لینا اس کا جائز نہیں[1] اور اگر لیا تو اس کو صدقہ کرنا فقراء پر لازم ہے[2]۔" اسی قسم کے متعدد فتاوی "مجموعہ فتاوی دارالعلوم" میں مولانا موصوف کے موجود ہیں۔ (مثلاً دیکھئے ص ۲۹، ۳۲) اسی مجموعہ میں حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب (سابق صدر مفتی دارالعلوم، و مفتی اعظم پاکستان) کا ایک فتوی بایں الفاظ ملتا ہے "اگر کسی نے بینک میں روپیہ جمع کردیا تھا تو اس کا سود وہاں نہ چھوڑنا چاہئے۔ کیونکہ اس سے عیسائیت کی تبلیغ کیجاتی ہے، بلکہ وہاں سے لیکر فقراء و مساکین پر صدقہ کر دینا چاہئے، اپنے خرچ میں لانا جائز نہیں۔" حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ کے ایک فتویٰ[3] سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے کہ "بینک میں سودی رقم چھوڑنے سے اگر یہ خطرہ ہو کہ بینک ناجائز مصرف میں صرف کرے گا تو وہاں نہ چھوڑے بلکہ لیکر اہل حاجت کو دیدے۔" فتاوی رحیمیہ[ع] جلد سوم ص ۲۶۲ تا ۲۶۵ کے آخر میں ہندوستان کے اور بھی متعدد اکابر علماء واصحاب فتویٰ کے فتاوی اسی مضمون کے نقل کیے گئے ہیں کہ "بینکوں میں اگر

---

[1] یعنی سود کا لینا اصلاً ناجائز ہی ہے لیکن بینک سے سود لینے کا جواز (یا استحباب) اس خاص مصلحت سے ہوا ہے جسکا ذکر اوپر گذرا۔

[2] مجموعہ فتاوی دارالعلوم دیوبند باب الربوا ص ۲۹ ج ۷-۸۔

[3] مشمولہ، امداد الفتاوی ج ۳ ص ۱۳۳ مرتب مفتی محمد شفیعؒ (شائع کردہ پاکستان)۔ یہاں یہ وضاحت غالباً بے محل نہ ہوگی کہ یہ ساری گفتگو، دار الحرب، اور حربی، کے اموال سے متعلق جو بعض خاص احکام ہیں ان سے قطع نظر کرتے ہوئے کیجا رہی ہے۔

ع مجموعہ فتاوی مولانا سید عبدالرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ۔

ضرورۃً روپیہ جمع کیا گیا ہے تو اس کا سود وہاں سے ضرور لے لیا جائے پھر مصرف خیر میں خرچ کر دیا جائے"۔ ان علماء میں حضرت شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنیؒ اور حضرت مفتی کفایت اللہ رحمہما اللہ بھی ہیں، نیز عصر حاضر کے عظیم فقیہ علامہ مصطفیٰ الزرقاء اپنی بحث میں فرماتے ہیں :۔

اذا كان المودع لدى المصارف الربوية لا يجوز له شرعاً ان يستبيح لنفسه أكل الفوائد التي يحتسبها له المصرف ولا أن يتركها للمصرف ...... فما التدبير الصحيح؟ والجواب على هذا السوال الوجيه كما أفتيت به وناقشت الكثيرين ...... هو أن التدبير الصحيح الشرعي في هذه الفوائد أن يأخذها المودع من المصرف دون أن ينتفع بها في أي وجه من وجوه الانتفاع ..... فعليه أن يأخذ تلك الفوائد التي يحتسبها له المصرف الربوي عن وداعه لديه ويوزعها على الفقراء حصراً ونصراً لأنهم مصرفها الشرعي۔

سودی بینکوں میں روپیہ جمع رکھنے والوں کیلئے نہ تو یہ جائز ہے کہ وہ بینک سے سود لے کر خود استعمال کر سکیں، اور نہ وہاں چھوڑنا (مذکورہ بالا مصالح کی بنا پر) درست ہے۔ تو پھر آخر صحیح طریقہ کیا ہے جسے اختیار کیا جائے؟ اس کا جواب اور اس کا صحیح حل ایک ہی ہے اور (جس پر میری بہت سے علماء سے بحث بھی ہوئی ہے لیکن) میں تو یہی فتویٰ دیتا ہوں کہ بینک سے تو ضرور لے لیا جائے مگر اپنی ذاتی مصلحتوں میں ہرگز خرچ نہ کیا جائے بلکہ وہ پوری کی پوری رقم (جو سود کے طور پر بینک سے موصول ہوئی ہے) صرف فقراء ہی پر خرچ کر دی جائے۔ کیونکہ اس کا شرعی مصرف صرف وہی ہیں۔

ھ مقدم الذکر کے ایک عربی مکتوب میں ہے: "افتی ..... بوجوب اخذ الربا" یعنی ایسے بینکوں سے سود لے لینا واجب ہے "۔ کا فتویٰ اہل علم نے دیا ہے (مکتوبات شیخ الاسلام ص۱۹-۱۴)۔

علامہ زرقاء کی مذکورہ علمی بحث وتحقیق پر "جدہ" کے دو روزہ اجتماع میں غور وفکر کرنے کے بعد تمام شرکاء نے — جو مختلف مکاتب فکر سے متعلق، اور متعدد ملکوں کے علماء تھے — (عالم اسلام سے — سعودی عرب، مصر، الجزائر، اردن، عراق، شام کے اہم علماء کے علاوہ برصغیر سے حضرت[ع] مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہٗ نیز راقم سطور شامل تھے) بالآخر سب نے متفق ہو کر اس رائے کی تائید کی اور اسی کے مطابق فیصلہ کیا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

بعض لوگوں کے ذہن میں یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جو مال اغنیاء کے لیے حلال نہیں وہ فقراء کے لیے حلال کیسے ہو گیا (حالانکہ شرعی احکام تو دونوں کے لیے یکساں ہیں)۔ اس سوال کا جواب ذرا تفصیل طلب ہے۔ (اس تفصیل سے ہی اس متفقہ رائے کی دلیل بھی سامنے آجاتی ہے)، جواب معلوم کرنے کے لیے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ بینک جو کچھ رقم سود کے طور پر دیتا ہے وہ اپنے پاس سے نہیں دیتا، بلکہ اس نے اپنے قرضداروں کو روپیہ دے کر اس پر جو سود وصول کیا تھا اسی موصولہ سود کا ایک حصہ سود کے نام سے ان لوگوں کو دیدیتا ہے جو اس کے پاس مقررہ مدت تک رقم جمع رکھتے اور شرطوں کو پورا کرتے ہیں جو بینک سود دینے کے لیے لگاتا ہے، بینک کے پاس وہ رقم جو اس نے سود کے طور پر دی، اس کی اپنی گویا نہیں تھی۔ البتہ اس کے قبضہ میں تھی، (کیونکہ سود کے طور پر وصول کیجانے والی نقد رقم یا مال پر — وصول کر لینے کے بعد بھی۔ شرعاً سود دینے ہی والے کا حق رہتا ہے[1]۔ اور جیسا کہ پہلے گذر چکا اس کو لوٹانا ضروری اس لیے ہے)۔

ع حضرت مولانا ابوالحسن مدظلہٗ صرف آخری نشست میں ہی — جس میں تجویز پاس ہوئی — شریک ہو سکے تھے۔ راقم سطور شروع سے آخر تک تقریباً پوری کارروائی میں شریک رہا۔

[1] یہ بات تو تمام ائمہ کے یہاں متفق علیہ ہے کہ وصول شدہ سود کا لوٹانا اصل مالک کی طرف ضروری ہے۔ البتہ ائمہ کا اس میں اختلاف ہے کہ قبضہ کے بعد سود کی رقم پر ملکیت، سود لینے والے کی قائم ہو جائے گی یا نہیں؟ اکثر کا مسلک یہی ہے کہ سود پر ملکیت بھی سود لینے والے کی قائم نہیں ہوتی لیکن اگر بالفرض یہاں بینک کی ملکیت تسلیم بھی کر لی جائے تو بھی مذکورہ بالا مصلحت کی وجہ سے سود کی رقم وہاں چھوڑنا درست نہ ہوگا یا کسی ذریعہ سے اگر یہ معلوم ہو گیا کہ بینک نے تجارت کی آمدنی سے سود دیا ہے تو بھی اس کا بینک کو لوٹانا۔ اسی مصلحت سے۔ مناسب نہ ہوگا۔

اس بنا پر شرعاً بینک کے لیے یہ جائز ہی نہیں تھا کہ وہ رقم اپنے قرض خواہوں کو دیتا بلکہ جن لوگوں سے وصول کی تھی انہی لوگوں کو واپس لوٹانا اس پر ضروری تھا، مگر وہ اصلی مستحقین کو لوٹانے کے بجائے اپنے ان قرض خواہوں کو دیدیتا ہے جو اس کے پاس رقم جمع رکھتے ہیں۔ لیکن جن لوگوں کو بینک سے سود کے طور پر رقم ملتی ہے وہ اس رقم کے اصل مستحقین کو نہیں جانتے (اگر اصل مستحقین کا انہیں علم ہو جائے تو پھر انہی کو یہ رقم لوٹانا ضروری ہے) کسی مال کے اصل مستحقین کا علم نہ ہونے کی صورت میں اس کا صدقہ کرنا شرعاً واجب ہے۔ گویا یہ شخص اصل مستحق کی طرف سے از جانب شریعت نائب مقرر کیا گیا ہے، اور یہ اصل مالک کی طرف سے صدقہ کر رہا ہے، اسلئے اصل صدقہ کرنے والا یہ نہیں ہے بلکہ جو اس رقم کا اصل مستحق ہے وہی صدقہ کرنے والا بھی ہے۔ اس طرح فقیر کے پاس وہ رقم گویا اصل مالک کی طرف سے بالواسطہ صدقہ کے طور پر پہنچتی ہے، ظاہر ہے کہ جب صدقہ فقیر کے لیے حلال ہے تو اس رقم کا استعمال کرنا بھی اس کے لیے حلال ہوگا۔ صرف سود ہی نہیں بلکہ ہر حرام ذریعہ سے حاصل ہونے والی رقم کا (بلکہ ایسے تمام اموال کا) یہی حکم ہے کہ اولاً تو اصل مالک کی طرف لوٹانے کی کوشش کرنی چاہیے، اگر کوشش کے باوجود اصل مالک (یا اس کے قائم مقام) کو لوٹانا کسی وجہ سے ممکن نہ ہو (یا لوٹانا مصلحت شرعی کے خلاف ہو) تو پھر اسے صدقہ کرنا ضروری ہے، اور یہ بات تقریباً تمام مکاتبِ فکر کے فقہا کے نزدیک مسلّم ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ کے فتاویٰ میں ہے:۔

سئل عن رجل مراب خلف مالاً	ایک ایسے شخص کے بارے میں امام ابن تیمیہؒ
ولداً وهو يعلم بحاله فهل	سے مسئلہ دریافت کیا گیا کہ جو سود لیتا
يكون المال حلالا للولد	تھا، مرنے کے بعد اس نے مال بھی
بالميراث أم لا. فأجاب	چھوڑا اور اولاد بھی۔ اولاد کو یہ بات
أما القدر الذي تعلم أنه	معلوم ہے کہ باپ کا مال سود سے
ربا فيخرجه إما أن يرده	حاصل شدہ ہے تو اولاد کیا کرے؟

إلى صاحبه ان أمكن والا تصدق به۔ [1]	اس کا جواب امام نے دیا کہ سود سے حاصل شدہ معلوم مال کے بقدر اصل مالک کو لوٹا دے اگر مالک کا پتہ نہ چل سکے تو صدقہ کر دے۔

مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ میں اس طرح کے متعدد سوالات ملتے ہیں جن کا جواب علامہ نے یہی دیا ہے (مثلاً دیکھئے ص ۳۰۸-۳۰۹ ج ۲۹)۔ تفسیر "جامع احکام القرآن" للقرطبی میں مالکیہ کا بھی یہی مسلک نقل کیا گیا ہے :-

قال علماءنا ان سبيل التوبة من بيده من الاموال الحرام ان كانت من ربا فليردها على من اربى عليه ويطلبه ان لم يكن حاضرا، فان أيس من وجوده فليتصدق بذلك عنه وان اخذه بظلم فليفعل كذلك فى أمر من ظلمه۔ [2]	ہمارے علماء (مالکی علماء) کا کہنا ہے کہ جس شخص کے قبضہ میں حرام ذرائع سے حاصل شدہ مال ہو اس کی توبہ یہ ہے کہ اگر سود کے طور پر مال حاصل کیا ہے تو اسے واپس کر دے جس سے لیا ہے، اگر موجود نہ ہو تو اسے تلاش کرے ملنے سے مایوس ہو جانے پر صدقہ کر دے، اسی کی طرف سے کسی اور طریقہ سے ظلم کر کے مال حاصل کیا ہے تو وہ مال بھی مظلوم کو لوٹا دے، نہ ملے تو صدقہ کر دے۔

(جاری)

---

[1] فتاوی ابن تیمیہ ج ۲۹ ص ۳۰۷۔ [2] تفسیر قرطبی ج ۳ ص ۳۶۶

شیخ محمد عاشق پھلتیؒ[1]

جناب مسعود انور علوی ایم علیگ

یہ مشہور و معروف ہستی کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ جن کا نام نامی دنیا کی اس نامور، روشناس اور عظیم المرتبت شخصیت حضرت حکیم الامت، ولی النعمت، امام الطریقت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ جیسی ہستی کا عنوان ہے۔ جن کے وہبی اور اکتسابی علوم کا سمندر اور نتھرا ہوا چشمہ آج بھی چاروں طرف زور و شور سے اُبل رہا ہے۔ جنھوں نے طالبان راہ حق کو صلائے عام دی اور اپنے فیض صحبت سے اہل دنیا کو نہال کر دیا نیز اپنی ہمہ گیری سے تاریخ اسلام میں ایک زریں باب کا اضافہ کیا۔ جن کی علمی وادبی، معقولی ومنقولی، فلسفیانہ وصوفیانہ بحثیں علماء صوفیاء کی روح وجان ہیں اور ان کو عصر حاضر کے سامنے لانے میں پیش پیش اور سب سے پہلا نام اس ہستی کا آتا ہے جس کے ضمیری جوہر حقانی قابلیتوں سے روزِ ازل سے ہی درخشاں تھے۔ جو شاہ صاحب کی محرم راز

---

[1] زیر نظر مضمون شاہ محمد عاشق پھلتیؒ کی شہرۂ آفاق ونادر تالیف القول الجلی فی آثار الولی کی مدد سے مرتب کیا گیا ہے۔ جس کا ایک نایاب نسخہ خانقاہ کاظمیہ کاکوری میں موجود ہے۔ میرے لیے یہ بات بڑی باعث انبساط و صد افتخار ہے کہ وہاں کے صاحب سجادہ محترم مولانا شاہ مصطفیٰ حیدر صاحب قلندر نے مجھ جیسے بے بضاعت کو اس سے استفادہ کا شرف بخشا اور ان کے فاضل ومحقق برادر گرامی مولانا شاہ مجتبیٰ حیدر صاحب قلندر نے جا بجا مضمون کی ترتیب میں میری بڑی اعانت فرمائی۔ جزاہ ھما اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔ نیز یہ بات بھی ذہن نشین ہو گئی کہ واقعی اہل علم طالب علموں پر اپنے دروازے کبھی بند نہیں کرتے۔ یہ حضرات ہمیشہ سے طالبان علم کے واسطے اپنے دروازے وا کیے رہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ محض افترا اور بہتان ہے کہ وہاں کے سجادہ نشین اس کے مطالعہ کی اجازت دینے سے بھی گریز کرتے ہیں۔ ۱۲ منہ

اور آئینہ کمال نیز آپکی تصانیف کی بانی و محرک تھی۔ یہ تھے شاہ محمد عاشق المخاطب بالعلی پھلتیؒ۔ آپ کے مقبول اور منظور نظر، خلیفہ خاص اور مرید با اختصاص اور نسبت ظاہری سے آپ کے برادر نسبتی اور ماموں زاد بھائی نیز آپ کے صاحبزادوں کے پیر خرقہ اور مربی باطنی۔

آپ کی ولادت ۱۰ ماہ رمضان المبارک ۱۱۱۰ھ کو ہوئی۔ آپ کا تاریخی نام محمد غازی ہے ۱۱۱۰ آپ شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے ماموں حضرت شیخ عبیداللہ صدیقیؒ کے صاحبزادہ تھے۔ جو پھلت ضلع مظفر نگر کے رہنے والے تھے۔ چونکہ علوم ظاہری و باطنی کے ذوق سے دماغ پہلے ہی سے آشنا تھا لہذا روحانی صدائیں متواتر کانوں اور قلب میں گونج رہی تھیں اور ہمہ وقت وہ بیش بہا اور غیبی سرمایہ موجود تھا جس کے ہوتے ہوئے مزید کسی امداد، سہارے اور سرمایہ کی ضرورت نہ تھی۔ عمر کا ابتدائی حصہ اعلیٰ درجہ کی تربیت میں گزرا۔ ابتدائی تعلیم اپنے جد مادری شیخ عبدالوہابؒ سے اور متوسطات اپنے جد بزرگوار شیخ محمدؒ سے اور قدرے شرح کافیہ اور شرح ملّا اپنے عم محترم حضرت شاہ حبیب اللہؒ سے پڑھیں اور تکمیل کتب حضرت شاہ ولی اللہؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر کی۔ اپنے والد ماجد، عم محترم نیز شاہ صاحب رحمہم اللہ سے خرقہ اجازت وخلافت حاصل کیا۔ تعلیم باطنی کی بسم اللہ جد محترم حضرت شیخ محمدؒ اور والد معظم حضرت شیخ عبیداللہ صدیقیؒ کرا چکے تھے۔ جدّ محترم رحمۃ اللہ علیہ نے ایک روز آپ کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا ؎

ہر وقت خوش کہ دست دہد مغتنم شمار کس را وقوف نیست کہ انجام کار چیست

(جو اچھا وقت میسر آجاتے اسے غنیمت سمجھو اس لیے کہ کسی کو نہیں معلوم کہ کام کا انجام کیا ہے)۔

اور ایک دوسرے وقت آپکو مخاطب فرما کر یہ شعر پڑھا۔ ؎

خیال زلف تو پختن نہ کار خاماں ست کہ زیر سلسلہ رفتن طریق عیاری ست

(تیری زلف کا خیال خام کاروں کا کام ہے۔ اسلئے کہ زنجیر کے نیچے آنا ہوشیاری کا کام ہے)

(آپ اس زمانہ میں ان سے بوستان سعدی پڑھتے تھے) والد محترمؒ نے آپ کو مخاطب کر کے آیۃ کریمہ فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ تین بار تلاوت فرمائی " ہماں معنی گویا

تخم شوقِ سلوک طریقت گردید" گویا باپ دادا نے سلوک طریقت کے شوق کا تخم دل میں بو دیا تھا۔[۲۲]
آپ نے شیخ بزرگ شاہ عبدالرحیم صاحبؒ اور اپنے والد و چچا سے بعض اشغال طریقت کی تعلیم حاصل کی اور ان کے حلقہ مراقبات میں بھی حاضر رہے لیکن کما حقہ جمعیت قلبی وکشود کار نہ ہو سکا کیونکہ وہ تو حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے ذریعہ مقدر ہو چکا تھا۔

بدو شعور سے ہی سیر و سفر میں آنجنابؒ کی معیت سے متعدد بار مشرف ہوئے۔ نیز سفر و حضر میں آپکی بیش بہا صحبتوں سے فیض یاب اور توجہات عالیہ سے بہرہ یاب ہوئے۔ کمسنی ہی سے شاہ صاحبؒ سے طریقت کا تعلق اور رابطہ قائم کر لیا تھا۔ آپ کے واردات و مکاشفات بخوبی جذب کر لینے کی صلاحیت و استعداد پیدا ہو گئی تھی۔ شاہ صاحبؒ اپنی ایک تصنیف میں تحریر فرماتے ہیں "والد ماجد نے اپنی زندگی کے اواخر میں ایک روز مجھ سے شاہ محمد عاشقؒ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ تم دونوں آپس میں دوستی رکھنا اور یہ دوستی میری مسرّت وخوشی کا باعث ہوگی"۔ والد ماجدؒ کی یہ پیشن گوئی اس وقت ظاہر ہوئی جب انھوں نے اس حقیر سے طریقت کا تعلق اور رابطہ قائم کیا۔ مجھے امید ہے کہ میری اور ان کی یہ دوستی بیشمار فوائد کی ضامن ہوگی۔"

آپ روز ازل سے ہی صاحب استعداد تھے۔ شاہ صاحبؒ نے آپکی فطری صلاحیتوں کو اس طرح ابھارا کہ آپ حضرت کے اسرار و معارف کے مخزن اور آئینۂ کمال۔ اور حضرتؒ کے علمی افکار کلیتاً جذب کر کے آپکا نقش ثانی بن گئے۔ شاہ صاحبؒ کی ہمہ وقت صحبت نے سونے پر سہاگہ کا کام کیا اور محمد عاشق صاحبؒ کا قلب فیض خاص کا مسکن بن گیا۔ مرشد کامل کی کیمیائے نظر نے آپ کے آئینۂ قلب پر وہ صیقل کی کہ آپکی ذات صفات مرشدی کا پرتو کامل بن گئی۔

آپ گو کہ شاہ صاحبؒ سے عمر میں چار سال بڑے تھے۔ لیکن بزرگی تو بڑی بات کبھی شاہ صاحبؒ کی ہمسری کا خیال بھی دل میں نہ لائے اور بچپن سے سوائے طریقہ ادب و اخلاص و نیاز مندی کے دعوی بزرگی نہ کیا۔

ازادب پُر نور گشت ست این فلک		وازادب معصوم و پاک آمد ملک

آپ شاہ صاحبؒ سے اپنی عقیدت و نیازمندی کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

" از اول بدو شعور محبت و خلوص
حضرت ایشاں در دل وے ودیعت
نہاد کہ در ایام صبا و طفولیت سوائے
طریقۂ ادب و اخلاص معاملہ و محاورہ
کہ فیما بین الاطفال می باشد یاد ندارم کہ
ازیں بندہ بہ نسبت ایشاں بوجود آمدہ
باشد بلکہ یاد دارم کہ حرفے کہ موہم ہمسری
وقصور تعظیم و اجلال باشد ہرگز از زبان
سر نہ زدہ و خطرہ کہ خالی از اعتقاد کمال
باشد در دل خطور نہ کردہ بلکہ بسا اوقات
الفاظے کہ در توصیف اولیائے کمل از
اقطاب و اوتاد منقول اند بے اختیار
در مدح آں جناب بر زبان جاری می شد
و ازاں لذتے می گرفت و از آں جناب
لطفے و کرمے کہ مبذول می شد سے
دل من داند و من دانم و داند دل من "

صفہ ۸۸، ۸۷م۔

" میرے ہوش سنبھالنے سے پیشتر ہی
حضرت اقدس سے خلوص و محبت فطری طور پر
میرے دل میں جاگزیں کردی گئی تھی۔ مجھے
نہیں یاد پڑتا کہ بچپن سے لیکر ابتک کوئی
ایسی بے تکلفانہ بات جو ہم عمروں میں آپس
میں ہوتی ہے، حضرت اقدس کی شان میں
اس غلام سے صادر ہوئی ہو بلکہ مجھے اچھی
طرح یاد ہے کہ کوئی ایسی بات بھی جس سے
آنجناب کی ہمسری اور بزرگی و تعظیم میں
کمی اور کوتاہی مترشح ہوتی ہو کبھی زبان سے
نہ نکلی۔ حتیٰ کہ کوئی خیال و خطرہ تک جو آپکے
کمال اعتقاد سے خالی ہو دل میں نہ آیا
بلکہ بیشتر اوقات وہ الفاظ جو اولیائے
کاملین کی شان میں اقطاب و اوتاد سے
منقول ہیں، آنجناب کی شان میں بے اختیارانہ
زبان پر جاری ہو جاتے تھے اور اس سے مجھے
بڑی لذت ملتی تھی اور حضرت اقدس کا بھی
وہ کرم و عنایت جو اس غلام کے شامل
حال تھا کیا بیان کیا جائے جیسے میرا اور
میرا دل ہی خوب جانتا ہے۔"

شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے والد ماجد شاہ عبد الرحیم صاحبؒ نے جب اپنے صاحبزادۂ عالی تبار کے ساتھ شاہ محمد عاشق صاحبؒ کی الفت و محبت در اسخ الاعتقادی ملاحظہ فرمائی تو از حد مسرور ہوئے۔ ایک بار انتہائی مسرت و خوشی کے عالم میں شیخ عبید اللہ صاحبؒ (شاہ محمد عاشقؒ کے والد) سے مخاطب ہوکر فرمایا کہ ہم ان دونوں کے باہمی تعلقات و روابط سے بہت خوش ہیں۔ شاہ محمد عاشقؒ بیان کرتے ہیں کہ ایک رات میں نے مبشرہ میں دیکھا کہ حضرت شیخ بزرگ (شاہ عبد الرحیم صاحبؒ) وضو کے ارادے سے بیٹھے ہیں اور اس غلام سے فرمار ہے ہیں کہ تم اس جگہ کیوں نہیں رہتے اور شرح ہدایہ وغیرہ کی سماعت اپنے حضرت اقدس (شاہ ولی اللہ) سے کیوں نہیں کرتے۔ غلام نے گستاخانہ عرض کیا کہ جب وہی مجھ پر نظر عنایت نہیں رکھتے تو میرے اس مقام پر رہنے سے کیا حاصل۔ اسی دوران یہ دیکھا کہ حضرت اقدس تشریف لے جارہے ہیں۔ حضرت بزرگ نے اپنے دست مبارک سے آپ کا دامن پکڑا اور خاکسار سے اشارہ کیا کہ اسے پکڑ لو۔ غلام نے لپک کر دامن مبارک تھام لیا جس سے اسکی عقیدت و محبت میں بدرجہا اضافہ ہوگیا[1]

شاہ صاحبؒ کی اکثر بلکہ بیشتر تصانیف کے محرک آپ ہی تھے اور مسودات کی صفائی شاہ صاحبؒ نے آپ ہی کے ذمہ رکھی۔ شاہ صاحبؒ نے اپنی تصنیف میں یہ عبارت آپ (شاہ محمد عاشقؒ) کے بارے میں جن الفاظ میں تحریر فرمائی ہے اس سے کس درجہ عنایت و بڑے یگانگت آتی ہے۔ لکھتے ہیں:۔

هو بحمد الله عيبة نصحی و وعاء علمی	وہ سراپا میری نصیحت اور میرے علم کا خزانہ ہیں۔
وحافظ اسراری و ناظور كتبی بل هو	میرے اسرار و معارف کی نگہداشت اور میری
كان الباعث على تسويد كثير منها	کتابوں میں غور و خوض ان کا خاص مشغلہ ہے۔
والمباشر لتبييضه واظن ان علومی	بلکہ میری اکثر کتابیں انکی ہی تحریک سے لکھی گئی ہیں
تبقی فی الناس من جهته[2]	اور انھوں نے ہی اس کو صاف کیا ہے اور مجھے
	یقین ہے کہ لوگوں میں میرے علوم ان کے ہی ذریعہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ پر)

[1] ص ۴۸۳ ۔ [2] ص ۴۹۵

اور دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:

ھذا امر منکم بدأ والیکم یعود و	اس سلسلہ (افادات علمیہ) کا آغاز بھی تم سے
تلك كلمة كنتم احق بها اهلها	ہوا اور انجام بھی تم ہی پر ہوگا۔ رب معبود کی قسم
وحق الرب المعبود (۱)	تم ہی ان معارف کے سب سے زائد مستحق ہو۔

بلکہ اپنی معرکۃ الآراء تصنیف حجۃ اللہ البالغہ کے انتساب کو آپ ہی سے معنون کیا ہے۔ حسن اتفاق کہئے یا شاہ صاحبؒ کی بیّن کرامت کہ آپ کے بیشمار علوم و معارف کا ذخیرہ اور ان کا گنجینہ جو در اصل شاہ محمد عاشقؒ کا سینہ بے کینہ تھا کے ذریعہ محفوظ رہا۔

بیس سال کی عمر میں جب جاذبات قویہؑ شاہ صاحبؒ میں ایسی کشش و انجذابی کیفیت پیدا کر دی کہ آپ بے خود ہو کر بغیر زاد راہ سفر پا پیادہ خانہ محبوب (کعبۃ اللہ) کی زیارت کے لیے کھنچے چلے گئے۔ آپ نے اپنے عام متوسلین و اہل خاندان حتی کہ اپنی والدہ ماجدہ سے بھی اس کو مخفی رکھا لیکن شاہ محمد عاشقؒ اس وقت بھی نہ صرف اس راز سے آگاہ بلکہ شریک سفر رہے۔ کھنبات پہنچے تو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی آغوش رحمت میں بھر لیا، اپنا لباس اطہر عطا فرماکر، بشارات خاصہ سے نواز کر مقام "سکینت" عطا فرمایا اور وعدۂ فرداً فرما کر وطن واپس جانے کا حکم دیا۔ چنانچہ آپؒ کھنبات کی بندرگاہ سے واپس تشریف لے آئے۔ اس مبارک سفر کے دلچسپ مکاشفات و مبشرات خاص شاہ صاحبؒ کے حالات سے معلوم ہوں گے۔

۱۱۴۳ھ میں جب شاہ صاحبؒ نے دوبارہ حرمین شریفین کا سفر فرمایا تو آپ منجملہ دیگر مسترشدین کے شاہ صاحبؒ کے ہمرکاب ہوئے۔ نیز آپ کے حضرت والد ماجدؒ بھی جو اس وقت لاہور میں مقیم تھے ہمراہ ہو گئے۔ ہر ہر قدم پر شاہ صاحبؒ نے نزول برکات خاصہ میں آپ کو بھی شریک فرمایا۔ اور عنایات و نوازشات سے لمحہ بہ لمحہ دستگیری فرمائی۔ اسی سفر میں آپ کو مرتبۂ فنا فی الشیخ حاصل ہوا۔

---

(۱) ص ۱۸۹ ـ ؎ جاذبہ، وہ کیفیت وحال جو بلا تکلف و بلا جد وجہد و کلفت سالک کو حاصل ہو اور عبد کو معبود کی قربت عطا کرے۔ منہ ۱۲

حرمین شریفین کے سفر ۱۱۴۳ھ تا ۱۱۴۵ھ میں آپ برابر شاہ صاحبؒ کے ہمراہ رہے۔ اس دوران بھی شاہ صاحب کی عنایت کا یہ حال تھا کہ ایک ساعت بھی ان کو اپنے سے جدا نہ فرماتے۔ حالت بیداری میں اپنی نگاہوں کے سامنے رکھتے اور حقائق و معارف سے آگاہ فرماتے رہتے تھے حتیٰ کہ شب کو جب بستر خاص پر استراحت فرماتے تو آپ کو اپنے پہلو میں (بلا فصل) استراحت کا حکم فرماتے۔ حرمین شریفین میں آپ کے بھی وہی اساتذہ تھے جو شاہ صاحب کے تھے۔ جیسا کہ شیخ ابوطاہر کرویؒ کے اجازت نامہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ دوران قیام حرمین شریفین شاہ صاحبؒ کے تصانیف القول الجمیل، انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ و رسالہ انتصار و فیوض الحرمین کی اشاعت دیگر ممالک اسلامیہ میں آپکی ہی کاوش قلم کا نتیجہ تھی۔

شاہ صاحب کی مشہور و معروف تصنیف فیوض الحرمین جو اُن کے واردات قلب کا زندہ و تابندہ نمونہ ہے آپ ہی کے بیہم اصرار و تقاضوں سے عالم شہود میں آئی۔

ملک کے گوشہ گوشہ میں جب خانہ جنگی کا بازار گرم تھا اور باغیانہ قوتوں نے سر ابھار رکھا تھا۔ بادشاہوں اور امرائے سلطنت کی غلط کاریوں اور کوتاہ اندیشیوں نے تمام شیرازہ کو منتشر کر دیا تھا۔ ان تلخ، ناگفتہ بہ اور نازک حالات میں ایک ذات اقدس شاہ صاحبؒ ہی کی تھی جو ید بیضا کا کام دے رہی تھی اس کے انسداد اور انجام کے انکشاف کے سلسلہ میں بار بار شاہ محمد عاشقؒ ہی آپ سے استکشاف کرتے رہے اور آپ اُنکو آئندہ رونما ہونے والے واقعات و حالات سے آگاہ فرماتے رہے۔

آپ کے اربعینات (چلہ کشی) کے دوران حجرۂ اعتکاف میں کسی کو اندر جانے کی اجازت نہ تھی لیکن شاہ محمد عاشقؒ ان پابندیوں سے مستثنیٰ تھے۔ چنانچہ ایک جگہ بیان کرتے ہیں:

"در اعتکافات اربعینہ حضرت ایشاں قریب ہفت کرہ طفیلی آنجناب شدہ"	"حضرت اقدس کے اعتکافات اربعینہ میں تقریباً سات مرتبہ میں آپکا ہمراہی ہوا"

شاہ صاحبؒ کی کمال توجہ و عنایت کا بھی یہ حال تھا کہ اگر اتفاقاً کسی مجبوری کے باعث شاہ محمد عاشقؒ

آپ کی چلہ کشی کے دوران موجود نہ ہوتے تو آپ بذاتِ خود ان تمام واردات و مشاہدات سے جو آپ کو چلہ میں ہوتے تقریراً و تحریراً بہ کمال عنایت آپ کو مطلع فرماتے یا ان مشاہدات کو براہِ راست بوجہ بُعد آپ کے قلب پر القا فرماتے تھے۔ اپنے ایک مکتوب میں جو شاہ محمد عاشق صاحب کے نام ہے تحریر فرماتے ہیں۔

"حقائق و معارف آگاہ سجادہ نشین اسلاف
کرام عزیز القدر میاں محمد عاشق سلمہ اللہ
تعالیٰ و ابقاہ - از فقیر ولی اللہ عفی عنہ
بعد از سلام مطالعہ نمایند مکاتیب
بہجت اسالیب ایشاں رسید چوں
مشعر بودند باآں کہ دریں اعتکاف نمی
توانند رسید - حالتے عجیبے بہم آمد نظر
بہ انسے کہ بسبب ملاقات ایشاں حاصل
می شد انقباضے روئے آورد - و نظر بآں
کہ منصوب برائے کارے اقامت شاں
دراں محل از مستحسنات شمردہ شدہ ؎
آں روز کہ بشری نمی دانستی کانگشت
نمائی عالمے خواہی شد - بالجملہ تلافی ایں
مفارقت صوریہ ضروریہ بخاطر نشست کہ
دریں اعتکاف در اوقاتے کہ با ایشاں
بالمشافہہ سخن از دقائق معرفت می رفت
مخاطبہ با صورت مثالیہ ایشاں کردہ
بقدر میسور در اوراق چند آنچہ بخاطر اقدس

"حقائق و معارف آگاہ سجادہ نشین
اسلاف کرام عزیز القدر میاں محمد عاشق
سلمہ اللہ تعالیٰ و ابقاہ۔ فقیر ولی اللہ کی طرف
سے بعد سلام معلوم ہو کہ تمہارا نامہ فرحت خیز
پہنچا جس سے یہ معلوم ہو کر کہ تم اس اعتکاف
میں نہیں پہنچ سکتے، میرا تو عجیب حال ہو گیا
تمہاری ملاقات سے جو اُنس و سکون حاصل
ہوتا ہے اس کے حاصل نہ ہونے سے بہت
رنج ہوا۔ اور پھر اس بات کو سوچ کر کہ جو
جس کام کے لیے جہاں مقرر ہیں اُن کا اسی
مقام پر رہنا مناسب ہے ؎ اس دن
جس دن کہ تم ماہتاب بن کر چمکو گے (مقامات
عالیہ عطا ہونگے) تم نہیں جانتے کہ تم
ایک دن مرجوع خلائق ہو جاؤ گے۔
ایک عالم تم کو دیکھ کر انگشت بدنداں رہ
جائے گا۔ بہر حال یہ بات دل میں بیٹھ گئی
ہے کہ اس ظاہری جدائی کی تلافی ضرور ہونا
چاہئے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس اعتکاف

نوشتہ شود تا برنگ المکاتبۃ نوع المخاطبۃ پدید آید خصوصیات دیگر کہ آنجا حضور و غیب یکساں است درگفت نمی آید آں را حوالہ بضمیر... ایشاں کردیم - والسّلام" (۱)

میں ان اوقات میں جن میں حقائق ومعارف رو در رو ہوں تمہاری صورت مثالیہ سامنے رکھ کر تمکو مخاطب کیا جائے گا اور اس وقت جو کچھ تمہارے دل پر وارد کیا جائے اسے بقدر اپنی ضرورت لکھو لیا جائے تا کہ مکاتبت جو ایک قسم کی ہم کلامی ہے ثابت ہو جائے دیگر خصوصیات یہ کہ وہاں حضور و غیب یکساں ہے جو زبان سے ادا نہیں ہو سکتا۔ اسکو تمہارے .... دل کے سپرد کیا۔ والسلام۔

(جامی مکن اندیشۂ نزدیکی و دوری لا قرب و لا وصل و لا بعد و لا بین)

(اے جامی نزدیکی و دوری کا اندیشہ مت کرو اسلئے کہ راہ محبت میں نہ قربت کچھ ہے نہ وصال نہ دوری کچھ ہے اور نہ جدائی۔)

شاہ صاحبؒ کے اس مکتوب نے شاہ محمد عاشقؒ کو بڑی ڈھارس اور تسلّی دی۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ اس عنایت نامہ کے موصول ہونے کے بعد میں نے اپنے ہی وطن میں اعتکاف کیا اور جو فوائد اور مشاہدات مجھے ہوئے ان کو بیان کرنے سے میری زبان و قلم دونوں قاصر ہیں۔

بہ آں تسلی ایں عاجز ہم در وطن رجاءً لتلک المخاطبات وتعرضا لہذہ النفحات اعتکاف اربعین اختیار نمود۔ پس درآں میاں انچہ از برکات و فیوض معنویہ افادہ فرمودند چہ بیاں نماید کہ شکر آں آں از احاطۂ تقریر و تحریر بیروں ست

اس تسلی کی بدولت اس عاجز نے بھی ان مخاطبات پر امیدوار ہو کر اور ان نفحات کو مد نظر رکھتے ہوئے اعتکاف کیا اور اسمیں جو برکات وفیوضات معنویہ حضرت اقدس نے افاضہ فرمادئے کیا بیان کئے جائیں۔ جس کا شکر ادا کرنا میرے بس کے باہر ہے۔

وافزوں ست سے گر برتن من زباں شود — اگر میرے بدن کے ہر روئیں کو قوت گویائی
ہر موئے یک شکر تواز ہزار نتوانم کرد — عطا ہو جائے تب بھی تیرے ہزار شکروں سے
ایک بھی شکر ادا نہیں ہو سکتا۔

بعض مواقع پر اپنے رشحات قلم سے جن بشارت عظیمہ سے آپ کو نوازا ہے اس سے بخوبی یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مرشد کامل کی نگاہ حق بیں میں اپنے حق شناس مرید کی کیا اہمیت تھی ان کے بارے میں جو ارشاد فرمایا ہے وہ قابل غور ہے۔

والذی نفسی بیدہ لانت احب و — قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان
افضل و اوقع فی القلب فلعلک — ہے تم مجھے سب سے زائد محبوب افضل اور میرے
لا تعلم ھذہ الدقیقۃ او غمضت — قلب میں سمائے ہوئے ہو شاید تم اس راز
عنھا ولولاک ما کنا ولا کانت الدنیا[ل] — سے واقف نہیں ہو۔ یا تم چشم پوشی کر رہے
تا خدا ہست دریں معرکہ ما ہم ہستیم — ہو اگر تم نہ ہوتے تو ہم نہ ہوتے اور ہم نہ ہوتے
تو دنیا نہ ہوتی۔

بعد ازاں تحریر فرماتے ہیں:۔

وا شھد للہ باللہ انہ صفوۃ اللہ — میں یہ بات اللہ کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ وہ
فی خلقہ وحجۃ اللہ فی ارضہ وانہ — اسکی مخلوق میں برگزیدہ ہستی ہیں اور اسکی زمین
سر الاسرار ونور الانوار وانہ — میں حجت ہیں، صاحب اسرار و انوار اور صاحب
مھب النفحات ومعدن البرکات — نفحات ہیں، برکتوں کی کان ترقی کرنے والوں
وانہ سابق السباق والبدیع — میں سب سے سبقت کرنے والے آفاق میں نادر
النادر فی الآفاق وانہ صاحب — عجوبہ روزگار صاحب صدق ویقین و صاحب
صدق و جنان حق وانہ للاولیاء — جنان ہیں اولیائے کاملین میں کریم ابن کریم

لہ ص ۱۸۹-۱۸۸ ـ ۲ہ ص ۱۹۴

کریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم	ابن کریم ابن کریم جیسے حضرت یوسف
کما کان یوسف الصدیق بشہادۃ نبینا	صدیقؑ ہمارے نبی کی شہادت کے مطابق
صلوٰۃ اللہ علیہم ما فی الانبیاء الکریم	انبیاء علیہم السلام میں کریم ابن کریم ابن کریم
ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم	وہ میرے اسرار کے مخزن اور میرے
وھو معدن اسراری وحامل	انوار کے حامل ہیں۔ میرے قلب و نظر
انواری قلبی معہ ابداً ونظری الیہ	ہمیشہ ان کے ہی ساتھ ہیں ان کا ہاتھ میرا ہاتھ
سرمداً۔ یدہ کیدی ومحبتہ	ہے انکی محبت میری محبت، انکے اقوال و
کمحبتی وقولہ کقولی وفعلہ کفعلی	افعال یہ سب دراصل میرے اقوال و افعال
ورضائہ بعینہ رضائی وکشفہ	ہیں ۔ ان کی رضا اور کشف و وجدان[۲] عین
ووجدانہ ھو بعینہ کشفی ووجدانی	میری رضا اور کشف و وجدان ہیں سہ
سہ آنکہ تو از نام توی بار عشق	تم وہ ہستی ہو جسکے نام ہی سے عشق برس رہا ہے
واز نامہ وپیغام تومی بارد عشق	(یعنی اسم بامسمیٰ ہو) اور تمہارے نام و پیام سے
عاشق شود آنکس کہ بکویت گزرد	عشق کی بارش ہو رہی ہے جو ہستی بھی
آرے ز در و بامِ تومی بارد عشق[۳]	تمہاری گلی سے گزر جاتی ہے ناممکن ہے کہ مرض عشق

میں مبتلا نہ ہو [illegible]

اپنی تصنیف فیوض الحرمین میں فرماتے ہیں کہ تفطن اخی محمد عاشق بسرٍ عجیب۔ میرے بھائی محمد عاشق عجیب نکات و اسرار و رموز سے بخوبی واقف اور آگاہ ہیں۔

اپنے ایک مکتوب میں جس اپنائیت کی عبارت سے آپکی فضیلت کو سراہا ہے وہ شاہ محمد عاشقؒ ہی کا حصہ ہے۔ لکھتے ہیں کہ ، اگر بجانب برادر عزیز محمد عاشق دیدہ می شود قرۃ عینی دیگر حاصل

---

[۱] واضح ہو کہ اہل اللہ و صوفیائے کرام نے اس قسم کے الفاظ خلافت کے سلسلہ میں صرف اسی کیلئے فرماتے ہیں جو بالکل ان کا ایسا ہو نہ عام خلفاء کیلئے اور اسی کو خلافت کبریٰ کہتے ہیں منہ ۱۲ ۔

[۲] وجدان سے مراد ذات حق کو ہر جگہ اور ہر شے میں پانا اور اسمیں گم اور مستغرق ہو کر اس سے لذت روحانی حاصل کرنا ہے۔

[۳] ص ۱۸۲

می شود لطائف کامنہ ایشاں بغایت آگاہ لطیفۂ روح ایشاں گداز سے طرفہ دارد۔[۱] (جب بھی عزیز بھائی محمد عاشق کی طرف نگاہ کرتا ہوں تو آنکھوں کو ایک خاص قسم کی ٹھنڈک حاصل ہوتی ہے۔ ان کے لطائف کامنہ حد درجہ آگاہ اور ان کا لطیفۂ روح ایک عجیب قسم کی گدازگی رکھتا ہے۔)

پھر لکھتے ہیں:۔

"خداوندا۔ کرم عمیم تو بہمہ کس فرا رسیدہ و ہر کس را بایست دلے میدہی۔ ایں مسکین را ہم بروئیت تجلی حضرت تو بر نفس ناطقہ محمد عاشق قریر العین و مسرور القلب گرداں۔ آمین یارب العٰلمین"۔[۲]
(بارالہٰا! تیرا کرم خاص و عام سب کے شامل حال ہے اور جس کی جو بھی حاجت ہے وہ تو پوری فرماتا ہے۔ اپنی تجلی ذاتی سے جو محمد عاشق کے نفس[ع] ناطقہ پر ہو اس عاجز کی بھی آنکھوں کو ٹھنڈک اور اس کے دل کو مسرت عطا فرما۔ آمین یارب العٰلمین۔)

پھر ایک دوسرے مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"کم روزے می گذرد کہ یاد ایشاں بدل نمی گذرد۔ نہ آں یاد کہ نصیب بیگانگاں یا آشنایاں یا اخوان یا امثال ایشاں باشد۔ بل ذکر الشیٔ لنفسہ ولحن یہ۔[۳]" (شاید ہی کوئی ایسا دن گزرتا ہو جو تمہاری یاد دل کو نہ ستاتی ہو۔ تم اسے اس یاد کی طرح نہ سمجھنا جو عام طور پر دوست احباب کی ہوتی ہے بلکہ یہ دوسری ہی چیز ہے۔)

پھر ایک مقام پر تحریر فرماتے ہیں:۔

"امیدواری از فضل حضرت باری آن ست کہ چوں عکوس برایائے تجلی اعظم باحقیقت تجلی اعظم پیوند داشتہ گردد اگر دعکوس جمع گردد و ما د شما آسودہ الی ابد الآباد بہم قرین یکدیگر باشیم وصالاً لافراق بعدہٗ وانبساطاً لا انقباض بعدہٗ۔ لک یا علی یا علی عہد مودۃ ــ تینمو ولا تفنی ولا تخیر۔[۴]"

---

[۱] صف ۴۹۲ ــ [۲] ص ۴۹۲ ــ [۳] صو ۴۹۱ ــ [۴] ص ۴۸۹

[ع] مراد روح انسانی ہے اور قلب جب مصفی و مجلیٰ ہو جاتا ہے تو وہ بھی روح کا رنگ اختیار کر لیتا ہے اسی وجہ سے بعض حضرات صوفیہ نے قلب کو نفس ناطقہ کہا ہے۔ ۱۲

(اللہ کے فضل وکرم سے اسکی پوری امید ہے کہ جب تجلی اعظم کے مشاہدہ کے عکوس تجلی اعظم کی حقیقت میں مل جائیں اور اس کی شعاعیں ان کے عکوس کے گرد جمع ہوجائیں ہم اور تم ابد الآباد تک ایک دوسرے کے قریب آسودہ ہوجائیں اور ایک ایسا وصال ہو جس کے بعد کوئی فراق نہ ہو اور ایسا انبساط ہو جس کے بعد کوئی انقباض نہ ہو۔ اے علی۔ اے علی مجھ سے تم سے نسبت عشقی کا وہ مستحکم عہد و پیمان ہے جو روز بروز بڑھتا ہی رہے گا وہ نہ کبھی ختم ہوگا اور نہ اس میں کسی طرح کا تغیر ہوگا۔

پھر دوسرے مقام پر تحریر فرماتے ہیں کہ: "اگر بیش ازیں قلم راتم سخن از قانون مخاطبات بدر می افتد ؎ وتزعم انک جرم صغیر وفیک انطوی العالم الکبیر (۱)

(اگر میں اس سے زائد لکھوں تو بات بہت آگے بڑھ جائے گی۔ ؎ تم سمجھتے ہو کہ تم ایک معمولی اور حقیر سا جسم ہو حالانکہ تمہارے اندر ایک بڑا عالم پوشیدہ ہے)"

اور ایک ہندی شعر بھی تحریر فرماتے ہیں:

میری من رنت بسے جسکو دیکھ مجھے چین گلی گلی اب کیوں پھرے کون کو، کے دن رین

شاہ صاحبؒ نے جہاں کہیں بھی تحریری طور پر آپ کو خطاب فرمایا ہے یا مکتوبات میں آپ کو مخاطب کیا ہے ہر جگہ "حقائق ومعارف آگاہ عزیز القدر سجادہ نشین اسلاف کرام شیخ محمد عاشق سلمہ اللہ تعالیٰ" جیسے الفاظ سے آپ کو نوازا ہے۔

اپنے پیر ومرشد کی بارگاہ میں آپ کو وہی قرب ومنزلت ومرتبۂ محبوبیت حاصل تھا جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو بارگاہ رسالت میں۔ جیساکہ آپ کے مرشد کامل نے آپ سے بھی ارشاد فرمایا "تم میرے لیے ویسے ہی ہو جیسے رسولؐ کے علیؓ۔"

شاہ محمد عاشق صاحب کی زندگی میں ہم کو جو چیز سب سے زائد نمایاں نظر آتی ہے وہ ہے ان کی شاہ صاحبؒ کی خدمت میں شب وروز حاضری اور آپ کے علمی، ادبی اور روحانی حلقوں سے متواتر استفادے۔ جو شاہ صاحبؒ کی قربت کا مزید سبب بنے۔ غرضیکہ نشست وبرخاست

(۱) ص ۲۹۲

سفر و حضر، خلوت و جلوت میں شاہ صاحب کی ہمدوشی و ہم نشینی نے ان پر ایسا چوکھا رنگ چڑھایا جو مدت العمر ماند نہ ہوا۔ بلاشبہ یہ شخصیت شاہ محمد عاشق رح ہی کی تھی جن کی مساعی جمیلہ سے شاہ صاحب رح کے ارشادات، واقعات، حالات، واردات اور افادات جو رفاہ خاص و عام کے سلسلے میں آپ کے نتائج قلم کا نتیجہ ہیں منظر عام پر آئے۔

آپ کے منجملہ فضائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آپ تین بار شاہ صاحب رح کی بیعت سے مشرف ہوتے۔ بار اوّل شیخ بزرگ شاہ عبدالرحیم کے مزار پُر انوار پر، بار دوم شاہ صاحب رح کی سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم سے اویسی بیعت کے بعد شب قدر میں دوران قیام حرمین شریفین وقت تہجد میزاب رحمت کے نیچے۔ بار سوم حضرت اقدس رح کی مراجعت وطن کے بعد جب وہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے ایک واقعہ میں مشرف ہوئے اور آپ نے بیعت لی۔ شاہ محمد عاشق بیان کرتے ہیں کہ:
" اول شخصے کہ بعد ایں واقعہ مبارکہ بہ خدمت کرامت منقبت حضرت ایشاں بآں حیثیت شرف بیعت حاصل نمود ایں عبودیت نہاد۔ وتلک بیعۃ ثالثۃ۔" (میں پہلا شخص ہوں جو اس واقعہ مبارکہ کے بعد حضرت اقدس کی بیعت سے سرفراز ہوا اور یہ تیسری بیعت تھی۔)(۱)

شاہ صاحب رح کے وصال (وغیرہ) کے بعد آپ کے بڑے صاحبزادہ شیخ محمد صاحب پر آپکی مفارقت کی وجہ سے رقت طاری تھی۔ یہ مشاہدہ کیا کہ حضرت اقدس تشریف لائے اور پوچھا کیوں روتے ہو انھوں نے عرض کیا کہ ہم کو اس دنیا میں بے یار و مددگار اور تنہا چھوڑ کر کس کے سپرد کیے جاتے ہیں آپ نے انکو تسلی دیتے ہوئے شاہ محمد عاشق کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ یہ تو موجود ہیں پھر فکر کس بات کی۔ اور مزید تاکید کے لیے پانچوں صاحبزادوں کے ہاتھ فرداً فرداً شاہ محمد عاشق صاحب کے ہاتھ میں دیدیئے۔(۲)

آپ نے شاہ صاحب رح کی بیش بہا صحبتوں سے جو باطنی فیوض حاصل کیے وہ تو کیے ہی لیکن رشد و ارشاد کے باوجود فن تصنیف سے ذرا بھی پہلو تہی نہ کی چونکہ شاہ صاحب رح کے

(۱) صفہ ۱۹۰ (۲) صفہ ۲۶۵

آئینہ کمال تھے۔ لہٰذا ان خصوصیات کا اس آئینہ میں منعکس ہونا لازمی تھا۔ آپ کی چند تصانیف جن کے نام معلوم ہوسکے حسب ذیل ہیں:

(۱) تذکرۃ الاوقات فلک النفحات ۔ یہ بعض آیات کریمہ کی تفسیر کے سلسلہ میں ہے جس میں حقائق و معارف و رموز و نکات جو حضرت اقدس کی زبان مبارک سے سُنے، تحریر کیے ہیں۔

(۲) درایات الاسرار۔ اسرار قرآنیہ کی تفصیل میں یہ کتاب حضرت اقدس کے حکم کے بموجب آپ نے تصنیف فرمائی۔

(۳) القول الجلی فی آثار الولی ۔ یہ مبسوط کتاب خود حضرت شاہ صاحبؒ کے حالات میں تالیف فرمائی۔ شاہ صاحبؒ نے مقام رابغ (نزد مدینہ طیبہ) میں آپ کو اپنے حالات و واردات و مشاہدات کو قلم بند کرنے کا حکم فرمایا چنانچہ آپ نے اسی وقت سے تعمیل حکم شروع کردی جسے وقتاً فوقتاً شاہ صاحبؒ بنظر اصلاح ملاحظہ فرماتے رہے۔

(۴) سبیل الرشاد ۔ یہ فن تصوف و سلوک میں جامع کتاب ہے۔ فارسی میں ہے اور چھپ چکی ہے۔

(۵) کشف الاحجاب عن رموز فاتحۃ الکتاب ۔ اس میں سورہ فاتحہ کے اسرار و رموز بیان کیے ہیں۔

(۶) شرح الاعتصام من تعلیم ولی الانعام۔

آپ کی تاریخ وفات کے بارے میں باوجود جستجو اور تلاش بسیار یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس ماہ میں ہوئی اور کیا اسباب ہوئے۔ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کے ایک مکتوب سے جو انھوں نے شاہ ابوسعید حسنی رائے بریلویؒ کے نام تحریر فرمایا ہے، صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ آپ کی وفات ۱۱۸۰ یا ۱۱۸۷ھ[1] میں ہوئی ۔ برد اللہ مضجعہم۔

نہ حسنش غایتے دارد نہ سعدی را سخن پایاں
بہ میرد تشنہ مستسقی و دریا ہم چناں باقی

---

(۱) نزہتہ الخواطر الجزء السادس رسالہ الرحیم ۱۹۶۳ء ۔ امام شاہ ولی اللہ۔ عبدالقیوم مظاہری۔

تبصرے

ایک نادر سفرنامہ

مصنفہ عبدالغفار خاں، مقدمہ وحواشی از ڈاکٹر معین الدین عقیل۔ ضخامت ۸۰ صفحات، سائز متوسط کتابت وطباعت اور کاغذ اعلیٰ۔ قیمت -/15، پتہ: مکتبہ اسلوب پوسٹ بکس نمبر کراچی۔

اکبر یار جنگ جو حیدرآباد دکن کی ایک نامور شخصیت تھے ان کے برادر خورد منشی عبدالغفار خاں نے ۱۹۱۵ء کے اوائل میں قائم گنج (اترپردیش، ضلع فرخ آباد) سے حیدرآباد دکن کا سفر کیا تھا، موصوف نہ ادیب تھے اور نہ صاحب قلم، لیکن تھے لکھے پڑھے اور قوت مشاہدہ تیز تھی۔ اس لیے انھوں نے آغاز سے انتہائے سفر تک ایک ایک چیز کو بڑے غور وتوجہ سے دیکھا اور اپنے مشاہدات وتاثرات خطوط کی شکل میں لکھتے رہے، یہ خطوط حیدرآباد دکن کے شہروں اور اس کے تاریخی مقامات ومآثر سے متعلق نہایت قیمتی اور قابل قدر معلومات پر مشتمل تھے، اس لیے نامور مورخ اکبر شاہ خاں نجیب آبادی کو ان خطوط کا علم ہوا تو انھوں نے ان کو حاصل کر کے اپنے رسالہ "عبرت" میں سفرنامہ کی صورت میں شائع کر دیا۔ اب اردو زبان وادب کے نامور محقق اور ادیب ومصنف ڈاکٹر عقیل نے اپنی تہذیب وترتیب کے ساتھ اس سفرنامہ کو کتابی صورت میں شائع کر دیا ہے، ڈاکٹر صاحب نے شروع میں ایک معلومات افزا مقدمہ لکھا ہے جس میں ہندوستان کے سفرناموں کی تاریخ اور انگریزی کے اہم اور مشہور سفرناموں کا تذکرہ کرنے کے ساتھ منشی عبدالغفار خاں کے ذاتی اور خاندانی حالات بھی تلاش وتفحص کے بعد لکھے ہیں اور پھر کتاب میں جن اشخاص وافراد یا مقامات وواقعات کا ذکر آیا ہے ان پر اصل حواشی لکھے ہیں، علاوہ ازیں کتاب میں جن غارہائے ایلورا کا ذکر تفصیل سے آیا ہے ان کے فوٹو بھی دیئے ہیں، فاضل مرتب تو اردو کے ادیب ہیں ہی، صاحب سفرنامہ کا طرز تحریر بھی کم دلچسپ نہیں اور پھر چونکہ یہ سفرنامہ دراصل خطوط کی شکل میں لکھا گیا تھا اس لیے اس میں انوسی کی برجستگی اور بے تکلفی ہے۔ اس لیے اس کتاب کا مطالعہ دلچسپ بھی ہے اور مفید ومعلومات افزا بھی۔

حضرت بی بی فاطمہ سام ۔ از پروفیسر خلیق احمد نظامی۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۱۹ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ اعلیٰ۔ قیمت -/5 ۔ پتہ ادارۂ ادبیات دلی، بلیماران دہلی ۶۔

سلطان التمش کے عہد میں دلی میں بی بی فاطمہ سام نام کی ایک خاتون تھیں جو اپنی درویشی معرفت و عشق الٰہی کے باعث حضرت رابعہ بصریہ کی ہم سر وہم چشم تھیں، ان پر اکثر محویت و استغراق کا عالم طاری رہتا تھا اس عالم میں اگر کبھی لب کشائی کرتی بھی تھیں تو عشق الٰہی میں ڈوبے ہوئے اشعار سے لب زمزمہ سنج ہوتے تھے۔ اس عہد کے اکثر صوفیائے کرام اور خصوصاً حضرت نظام الدین اولیاء بی بی صاحبہ سے روحانی تعلق رکھتے اور ان کا بڑا ادب و احترام کرتے تھے۔ ان کا مزار ایک حجرہ کی شکل میں بستی حضرت نظام الدین اولیاء میں ہے بی بی صاحبہ کے حالات عام طور پر معلوم نہیں ہیں، پروفیسر خلیق احمد نظامی کو تحقیق و جستجو کے بعد جتنے اور جیسے بھی حالات دریافت ہوسکے ہیں اس کتابچہ میں یکجا کردیئے ہیں جو لائق مطالعہ اور سبق آموز ہیں۔

تاج آفرینش ۔ ازمولانا عبدالحمید نعمانی رحمۃ علیہ

تقطیع متوسط، ضخامت ۷۰ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت -/5

پتہ: مولانا محمد حنیف ملی، محلہ بیلباغ، مالیگاؤں ضلع ناسک۔

ملک خانم جو الباحثۃ البادیہ کے لقب سے معروف ہیں۔ (ولادت ۱۸۸۶ء وفات ۱۹۱۸ء) مصر کی اعلیٰ تعلیم یافتہ اور مشہور صاحب قلم خاتون تھیں، مقرر بھی اعلیٰ درجہ کی تھیں، مصر کی نسوانی تحریکات میں بڑے جوش اور سرگرمی سے حصہ لیا اور اس سلسلہ میں متعدد اخبارات میں پُرزور و مدلل مقالات سپرد قلم کیے ان مقالات میں انھوں نے عورتوں اور مردوں کے ان عیوب کی بھی پردہ دری کی تھی جن کے باعث میاں بیوی کی خانگی زندگی اجیرن رہتی ہے، مثلاً عورتوں کا عیب یہ ہے کہ شوہر کے رشتہ داروں سے عناد رکھتی ہیں، فضول خرچ ہوتی ہیں، زود رنجی، رشک وحسد اور بدگمانی کی عادی ہوتی ہیں، اسی طرح مردوں کے عیوب یہ ہیں کہ وہ حریص وطماع ہوتے ہیں، عورتوں کی تحقیر اور ان پر ظلم وزیادتی کرتے ہیں۔ مدت ہوئی مولانا عبدالحمید نعمانی نے ان مقالات کا اردو ترجمہ بمبئی کے اخبار "اجمل" میں شائع کردیا تھا، اب ان مضامین کو افادۂ عام کی غرض سے کتابی صورت میں شائع کیا گیا ہے۔ حسن ترجمہ اور زبان وبیان کی خوبی کے لیے فاضل مترجم کا نام سب سے بڑی ضمانت ہے۔

۱۹۵۴ء حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی۔ العلم والعلماء۔ اسلام کا نظام عفت و عصمت۔
تاریخ صقلیہ۔ تاریخ ملت جلد نہم

۱۹۵۵ء اسلام کا زرعی نظام۔ تاریخ ادبیات ایران۔ تاریخ علم الفقہ۔ تاریخ ملت حصہ دہم سلاطین ہند
تذکرہ علامہ محمد بن طاہر محدث پٹنی

۱۹۵۶ء ترجمان السنہ جلد ثالث۔ اسلام کا نظام حکومت طبع جدید مع ترتیب جدید۔ بین الاقوامی
سیاسی معلومات جلد دوم۔ خلفائے راشدین اور اہل بیت کرام کے باہمی تعلقات

۱۹۵۷ء لغات القرآن جلد پنجم۔ صدیق اکبر۔ تاریخ ملت حصہ یازدہم سلاطین ہند۔ انقلاب روس اور اس کے بعد

۱۹۵۸ء لغات القرآن جلد ششم۔ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات۔ تاریخ گجرات۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد دوم

۱۹۵۹ء حضرت عمر کے سرکاری خطوط۔ ۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ۔ جنگ آزادی ۱۸۵۷ء۔ مصائب سرگزشت

۱۹۶۰ء تفسیر مظہری اردو پارہ ۲۹، ۳۰۔ حضرت ابوبکر صدیق کے سرکاری خطوط
امام غزالی کا فلسفہ مذہب و اخلاق۔ عروج و زوال کا الٰہی نظام۔

۱۹۶۱ء تفسیر مظہری اردو جلد اول۔ مرزا مظہر جان جاناں کے خطوط۔ اسلامی کتب خانے۔ عرب و ہند
تاریخ ہند پر نئی روشنی

۱۹۶۲ء تفسیر مظہری اردو جلد دوم۔ اسلامی دنیا دسویں صدی عیسوی میں۔ معارف الآثار۔
نیل سے فرات تک۔

۱۹۶۳ء تفسیر مظہری اردو جلد سوم۔ تاریخ ردہ۔ سرکشی ضلع بجنور۔ علمائے ہند کا شاندار ماضی اول

۱۹۶۴ء تفسیر مظہری اردو جلد چہارم۔ حضرت عثمان کے سرکاری خطوط۔ عرب و ہند عہد رسالت میں۔
ہندوستان شاہان مغلیہ کے عہد میں۔

۱۹۶۵ء ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت جلد اول۔ تاریخی مقالات
لادینی دور کا تاریخی پس منظر۔ ایشیا میں آخری نوآبادیات

۱۹۶۶ء تفسیر مظہری اردو جلد پنجم۔ رموز عشق۔ خواجہ بندہ نواز کا تصوف و سلوک۔
ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں

۱۹۶۷ء ترجمان السنہ جلد چہارم۔ تفسیر مظہری اردو جلد ششم۔ حضرت عبداللہ بن مسعود اور ان کی فقہ

۱۹۶۸ء تفسیر مظہری اردو جلد ہفتم۔ تین تذکرے۔ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات
اسلامی ہند کی عظمت رفتہ۔

۱۹۶۹ء تفسیر مظہری اردو جلد ہشتم۔ تاریخ الفخری۔ حیات ذاکر حسین۔ دین الٰہی اور اس کا پس منظر

۱۹۷۰ء حیات عبدالحی۔ تفسیر مظہری اردو جلد نہم۔ مآثر و معارف۔ احکام شرعیہ میں حالات زمانہ کی رعایت

۱۹۷۱ء تفسیر مظہری اردو جلد دہم۔ بیماری اور اس کا روحانی علاج۔ خلافت راشدہ اور ہندوستان

۱۹۷۲ء فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر۔ انتخاب الترغیب والترہیب۔ اخبار التنزیل
عربی لٹریچر میں قدیم ہندوستان

gd. No. D. (DN) 231 PHONE : 26 28 15 Apri
Subs. 30.00 per Copy Rs. 2.50

مطبوعہ ٹائیٹل جلال پریس جامع مسجد دہلی ۶

مئی ۱۹۸۳ء

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

قیمت سالانہ تیس روپے

مرتب

سعید احمد اکبر آبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت - اسلام کا اقتصادی نظام - قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ -
تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام - سوشلزم کی بنیادی حقیقت -

سنہ ۱۹۴۰ء غلامانِ اسلام - اخلاق وفلسفۂ اخلاق - فہم قرآن - تاریخِ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم" - صراطِ مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول - وحی الٰہی - جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول -

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم - اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات)
مسلمانوں کا عروج وزوال - تاریخِ ملت حصہ دوم "خلافتِ راشدہ" -

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرستِ الفاظ جلد اول - اسلام کا نظامِ حکومت - سرمایہ - تاریخِ ملت حصہ سوم "خلافتِ بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم - لغات القرآن جلد دوم - مسلمانوں کا نظامِ تعلیم وتربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم - قرآن اور تصوف - اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کیے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اول - خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ - جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو -

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظمِ مملکت - مسلمانوں کا عروج وزوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے
اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم - حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ -

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم - تاریخِ ملت حصہ چہارم "خلافتِ ہسپانیہ" - تاریخِ ملت حصہ پنجم "خلافتِ عباسیہ اول"

سنہ ۱۹۴۹ء قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے (کامل)
تاریخِ ملت حصہ ششم "خلافتِ عباسیہ دوم" بصائر -

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخِ ملت حصہ ہفتم "تاریخِ مصر ومغربِ اقصیٰ" تدوینِ قرآن - اسلام کا نظامِ مساجد -
اشاعتِ اسلام، یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا -

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم - عرب اور اسلام - تاریخِ ملت حصہ ہشتم "خلافتِ عثمانیہ" جارج برنارڈ شا -

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخِ اسلام پر ایک طائرانہ نظر - فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو
از سرِ نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے - کتابتِ حدیث -

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخِ مشائخِ چشت - قرآن اور تعمیرِ سیرت - مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ -

برہان

سالانہ چندہ: -/۳۰ روپے　　　قیمت فی پرچہ: ڈھائی روپے

جلد نمبر ۹۱　　رجب المرجب ۱۴۰۳ھ مطابق مئی ۱۹۸۳ء　　شمارہ نمبر ۵

(۱) نظرات — مولانا سعید احمد اکبر آبادی — ۲

(۲) عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں محرکات، مسائل اور مقاصد — جناب ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی (استاد شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) — ۵

(۳) سیرت شیخ بو علی سینا کے بعض پہلو القانون فی الطب کی روشنی میں — مولانا حکیم محمد زماں حسینی صاحب کلکتہ — ۲۲

(۴) بینک سے تعاون اور اس کے انٹرسٹ کا شرعی حکم (ایک مطالعہ) — مولانا محمد برہان الدین صاحب سنبھلی (استاد تفسیر و حدیث و ناظم مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنو) — ۲۴

(۵) عالم اسلام میں سائنس کے زوال کے اسباب اور اس کے احیاء کے شرائط — جناب ڈاکٹر عرفان احمد لکچرر شعبۂ طبیعیات شبلی نیشنل پوسٹ گریجویٹ کالج۔ اعظم گڑھ — ۴۷

(۶) وفیات — (س) — ۵۴

(۷) تبصرے — (س) — ۶۲

عمیدالرحمن عثمانی، پرنٹر و پبلشر نے اعلیٰ پرنٹنگ پریس میں طبع کرا کر دفتر "برہان" اردو بازار جامع مسجد دہلی سے شائع کیا

نظرات

گذشتہ ماہ کے نظرات پڑھ کر ایک صاحب نے سوال کیا ہے کہ اسلام میں تو دین اور سیاست دو الگ چیزیں نہیں ہیں، پھر آپ کی رائے کہ مسلمانوں کا سیاسی پلیٹ فارم صرف مسلمانوں کا نہیں بلکہ مشترک ہونا چاہیے، اسلامی نقطۂ نظر سے کس طرح قابل قبول ہوسکتی ہے؟ یہ سوال اور بھی چند مسلمانوں کے ذہن میں ہوگا، اس لیے برہان میں اس سوال کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ گذارش یہ ہے کہ اسلام میں دین کا جو جامع اور ہمہ گیر تصور ہے اس کے باعث ایک سیاست کیا، مسلمان کا تو کوئی ایک کام بھی دینی ہو یا دنیوی، انفرادی ہو یا اجتماعی، بہرحال دین سے الگ نہیں ہوسکتا، اس کے لیے جس طرح عبادات دین ہیں اسی طرح اس کے معاملات، شادی بیاہ، کھانا پینا، چلنا پھرنا، محنت مزدوری، کاروبار، تجارت اور پڑھنا پڑھانا یہ سب بھی دین ہیں۔

لیکن اس بات کو خوب اچھی طرح سمجھ لینا اور ذہن نشین کرلینا چاہیے کہ دین ہے کیا؟ اور اس کا واقعی مفہوم اور تصور کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ دین دراصل نام ہے اس نقطۂ نظر (Angle of vision) اور منہاج فکر و عمل (Attitude) کا جو بطور ایک ملکہ یا قوت راسخہ کے پیدا ہوتا ہے اور جو قرآن و سنت پر مبنی تعلیمات اسلامی کے ماتحت ایک مسلمان کے نفس میں راسخ اور مرتسم ہوجاتا ہے، یہ گویا ایک مسلمان کے قلب و دماغ کی چشم بصیرت پر ایک ایسی رنگین عینک ہے کہ وہ جس کسی چیز کو دیکھتا ہے اسی رنگ میں دیکھتا اور اس کے مطابق عمل کرتا ہے، اس بنا پر معاملہ دینی ہو یا دنیوی، اقتصادی ہو یا معاشرتی، مسلمان بہرحال ان بنیادی تعلیمات اسلام سے صرف نظر نہیں کرسکتا جو ایمان و عمل صالح کے عناصر ترکیبی ہیں، مثلاً یہ کہ خدا علیم و خبیر ہے، انسان کا کوئی ارادہ

اور اس کی نیت اس پر مخفی نہیں ہے۔ فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ، ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ کے ارشاد ربانی کے مطابق ہر عمل کی مکافات ضروری ہے، ہر معاملہ میں عدل وانصاف امانت و دیانت، راست گوئی اور راست بازی کی رعایت ناگزیر اور اسی طرح شریعت میں جو حلال وحرام ہے اس کا خیال رکھنا لازمی ہے۔ پس اسلام میں دین ودنیا اور مذہب وسیاست دونوں ایک ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مسلمان جو کام بھی کرے گا اس کو بہرکیف احکام شریعت کا پابند رہنا ضروری ہو گا۔

لیکن انسان مدنی الطبع ہے، اس لیے معاملات کی قسمیں اور ان کی نوعیتیں گوناگوں ہیں۔ یہ معاملات اقتصادی اور معاشرتی بھی ہوتے ہیں اور سیاسی اور کاروباری بھی وغیرہ وغیرہ، پھر یہ معاملات ملکی، قومی اور بین الاقوامی بھی ہوتے ہیں اور مذہبی وملی بھی۔ اور پھر یہ معاملات انفرادی بھی ہوتے ہیں اور اجتماعی بھی، اور چونکہ سب کام تنہا ایک ادارہ انجام نہیں دے سکتا اس لیے ہر کام کے لیے الگ الگ ایک ادارہ ہوتا ہے اور ہر ادارہ کی ہئیت ترکیبی ان افراد واشخاص پر مشتمل ہوتی ہے جو اس ادارہ کے اغراض ومقاصد اور اس کے طریقۂ کار کے بارے میں متفق اور متحد الخیال ہوں اب ظاہر ہے ایک ادارہ اگر مذہبی کاموں کے لیے قائم ہوتا ہے تو اس ادارہ کے سب کارکن اہل مذہب ہی ہو سکتے ہیں۔ دوسرے مذاہب کے لوگ اس میں شریک نہ ہو سکیں گے۔ لیکن اگر ایک ادارہ ملک اور قوم کے مشترک مسائل ومعاملات کی انجام دہی کے لیے قائم کیا جاتا ہے تو اس میں مذہب کی قید وبند نہ ہونی چاہیے۔ اس قسم کے ادارے سیاسی بھی ہو سکتے ہیں اور اقتصادی اور سماجی بھی، تعلیمی بھی ہو سکتے ہیں اور تجارتی وصنعتی بھی۔ اس ادارہ کو اگر ایک مذہب کے چند افراد مل کر قائم کر رہے ہیں تب بھی ان لوگوں کا فرض ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کے اپنے ہم خیال لوگوں کا تعاون اور اشتراک حاصل کریں، کیونکہ غیر فرقہ وارانہ مسائل کا کامیاب اور نتیجہ خیز حل ایک مشترک پلیٹ فارم پر ہی ہو سکتا ہے۔

یہاں ایک بات بڑی اہم اور توجہ طلب یہ ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی تقریر میں

نظرات

گذشتہ ماہ کے نظرات پڑھ کر ایک صاحب نے سوال کیا ہے کہ اسلام میں تو دین اور سیاست دو الگ چیزیں نہیں ہیں، پھر آپ کی رائے کہ مسلمانوں کا سیاسی پلیٹ فارم صرف مسلمانوں کا نہیں بلکہ مشترک ہونا چاہئے، اسلامی نقطۂ نظر سے کس طرح قابل قبول ہوسکتی ہے! یہ سوال اور بھی چند مسلمانوں کے ذہن میں ہوگا، اس لیے برہان میں اس سوال کا جواب پیش کیا جاتا ہے۔ گذارش یہ ہے کہ اسلام میں دین کا جو جامع اور ہمہ گیر تصور ہے اس کے باعث ایک سیاست کیا، مسلمان کا تو کوئی ایک کام بھی دینی ہو یا دنیوی، انفرادی ہو یا اجتماعی، بہرحال دین سے الگ نہیں ہوسکتا، اس کے لیے جس طرح عبادات دین ہیں اسی طرح اس کے معاملات، شادی بیاہ، کھانا پینا، چلنا پھرنا، محنت مزدوری، کاروبار، تجارت اور پڑھنا پڑھانا یہ سب بھی دین ہیں۔

لیکن اس بات کو خوب اچھی طرح سمجھ لینا اور ذہن نشین کرلینا چاہئے کہ دین ہے کیا؟ اور اس کا واقعی مفہوم اور تصور کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ دین دراصل نام ہے اس نقطۂ نظر (Angle of-vision-) اور منہاج فکر وعمل (Attitude) کا جو بطور ایک ملکہ یا قوت راسخہ کے پیدا ہوتا ہے اور جو قرآن وسنت پر مبنی تعلیمات اسلامی کے ماتحت ایک مسلمان کے نفس میں راسخ اور مرتسم ہوجاتا ہے، یہ گویا ایک مسلمان کے قلب ودماغ کی چشم بصیرت پر ایک ایسی رنگین عینک ہے کہ وہ جس کسی چیز کو دیکھتا ہے اسی رنگ میں دیکھتا اور اس کے مطابق عمل کرتا ہے۔ اس بنا پر معاملہ دینی ہو یا دنیوی، اقتصادی ہو یا معاشرتی، مسلمان بہرحال ان بنیادی تعلیمات اسلام سے صرف نظر نہیں کرسکتا جو ایمان وعمل صالح کے عناصر ترکیبی ہیں، مثلاً یہ کہ خدا علیم وخبیر ہے، انسان کا کوئی ارادہ

اور اس کی نوعیت اس پر مبنی نہیں ہے۔ فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ، ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ ٭ کے ارشاد ربانی کے مطابق ہر عمل کی مکافات ضروری ہے، ہر معاملہ میں عدل وانصاف امانت ودیانت، راست گوئی اور راست بازی کی رعایت ناگزیر اور اسی طرح شریعت میں جو حلال وحرام ہے اس کا خیال رکھنا لازمی ہے۔ پس اسلام میں دین ودنیا اور مذہب وسیاست دونوں ایک ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مسلمان جو کام بھی کرے گا اس کو بہر کیف احکام شریعت کا پابند رہنا ضروری ہو گا۔

لیکن انسان مدنی الطبع ہے، اس لیے معاملات کی قسمیں اور ان کی نوعیتیں گوناگوں ہیں۔ یہ معاملات اقتصادی اور معاشرتی بھی ہوتے ہیں اور سیاسی اور کاروباری بھی وغیرہ وغیرہ' پھر یہ معاملات ملکی، قومی اور بین الاقوامی بھی ہوتے ہیں اور مذہبی وملی بھی، اور پھر یہ معاملات انفرادی بھی ہوتے ہیں اور اجتماعی بھی، اور چونکہ سب کام تنہا ایک ادارہ انجام نہیں دے سکتا اس لیے ہر کام کے لیے الگ الگ ایک ادارہ ہوتا ہے اور ہر ادارہ کی ہئیت ترکیبی ان افراد واشخاص پر مشتمل ہوتی ہے جو اس ادارہ کے اغراض ومقاصد اور اس کے طریقۂ کار کے بارے میں متفق اور متحد الخیال ہوں اب ظاہر ہے ایک ادارہ اگر مذہبی کاموں کے لیے قائم ہوتا ہے تو اس ادارہ کے سب کارکن اہل مذہب ہی ہو سکتے ہیں۔ دوسرے مذاہب کے لوگ اس میں شریک نہ ہو سکیں گے۔ لیکن اگر ایک ادارہ ملک اور قوم کے مشترک مسائل ومعاملات کی انجام دہی کے لیے قائم کیا جاتا ہے تو اس میں مذہب کی قید وبند نہ ہونی چاہیے۔ اس قسم کے ادارے سیاسی بھی ہو سکتے ہیں اور اقتصادی اور سماجی بھی، تعلیمی بھی ہو سکتے ہیں اور تجارتی وصنعتی بھی۔ اس ادارہ کو اگر ایک مذہب کے چند افراد مل کر قائم کر رہے ہیں تب بھی ان لوگوں کا فرض ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کے اپنے ہم خیال لوگوں کا تعاون اور اشتراک حاصل کریں، کیونکہ غیر فرقہ وارانہ مسائل کا کامیاب اور نتیجہ خیز حل ایک مشترک پلیٹ فارم پر ہی ہو سکتا ہے۔

یہاں ایک بات بڑی اہم اور توجہ طلب یہ ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی تقریر میں

جس کا حوالہ گذشتہ ماہ کے نظرات میں دیا گیا ہے یہ فرمایا ہے کہ "اگر مسلمان سیاسی کام کرنا چاہیں تو مثلاً انجمن اتحاد و ترقی کے نام سے ایک مشترکہ اور غیر فرقہ وارانہ جماعت بنائیں"۔ اب سوال یہ ہے کہ اس ملک میں کانگرس جس کے ایک بلند پایہ رکن خود مولانا بھی تھے، اس کے علاوہ اور بھی متعدد سیاسی سیکولر پارٹیاں سرگرم عمل تھیں تو پھر مولانا نے یہ کیوں نہیں فرمایا: "اگر مسلمان سیاسی کام کرنا چاہیں تو کانگرس یا کسی سیاسی پارٹی میں شریک ہو جائیں" ہمارے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک طویل اور نہایت فعال و متحرک سیاسی زندگی بسر کرنے کے بعد غالباً مولانا افسوس اور دکھ سے یہ محسوس کرنے لگے تھے کہ ملک میں جو سیاسی پارٹیاں کام کر رہی ہیں، مجموعی اعتبار سے وہ اس صدق و صفاء باطنی اور اخلاص فکر و عمل سے تہی مایہ ہیں جو ملک و قوم کی بے لوث و بے غرض خدمات انجام دینے کے لیے شرط اول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مولانا کو اس بات کا صدمہ اور رنج تھا کہ اب پارلیمنٹ یا اسمبلی کی ممبری اور وزارت کی کرسی، یہ دونوں چیزیں جلب منفعت اور حصول ذاتی عزت و وجاہت کا ذریعہ وسیلہ اور آلۂ کار بنتی جارہی ہیں اور تو اور جب سے انھیں محسوس ہونے لگا تھا کہ کانگرس میں گاندھی اور نہرو کی روح کمزور اور پٹیل کی روح قوی تر ہوتی جارہی ہے۔ مولانا... اخیر میں کانگرس سے بھی بددل ہو چلے تھے، چنانچہ ان کی کتاب (India wins freedom) اس کی شاہد عدل ہے۔ اس بنا پر اگر بوڑھے اور ضعیف و کمزور ہو جانے کی وجہ سے گاندھی جی کی طرح اپنے دیرینہ رفقاء سے الگ ہونے کا خیال دامنگیر نہ ہوتا تو اغلب یہ ہے کہ مولانا اپنی ایک نئی سیاسی پارٹی الگ بناتے۔ ظاہر ہے سیاسی جماعتوں کا یہ خود غرضانہ طریق عمل اسلامی اصول حیات جن کا ذکر ابھی ہوا ہے، ان کے خلاف ہے، اس وجہ سے مولانا کا غالباً منشا یہ تھا کہ مسلمان خود اقدام کریں اور ایک مشترکہ سیاسی پلیٹ فارم بنائیں۔

واقعہ یہ ہے کہ اگر مسلمان مولانا ابوالکلام آزاد کے مشورہ پر عمل کرتے اور ان کے منشا کے مطابق اپنے ہم خیال و ہم مسلک برادران وطن کے اشتراک و تعاون سے اپنی ایک سیاسی پارٹی الگ بناتے، اس کے لیے عزم و استقلال اور ہمت و جرأت سے کام کرتے اور سیاست کا رشتہ اخلاق، ایمانداری اور دیانت سے منقطع نہ ہونے دیتے تو وہ ملک میں ایسے بے یار و مددگار نظر نہ آتے جیسے کہ اب نظر آرہے ہیں۔

تو بخویشتن چہ کردی کہ بما کنی نظیری   بخدا کہ واجب آمد ز تو احتراز کردن

عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں محرکات، مسائل اور مقاصد

(۶)

از: جناب ڈاکٹر محمد لیسین مظہر صدیقی استاد شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

جہاں تک سورہ بقرہ کی مذکورہ بالا آیت کا تعلق ہے تو کسی تفسیری یا تاریخی روایت سے اسکی تائید نہیں ہوتی ہے کہ ماہ مقدس میں قتال وجدال کرنے کے سلسلے میں مسلمانوں نے سوالات کیے تھے۔ صرف واقدی اور بلاذری کا خیال ہے کہ بعض مسلمانوں نے اس سلسلے میں استفسار کیا تھا جبکہ ابن اسحاق نے سوالات کرنے والوں کی صراحت نہیں کی ہے۔ طبری اور ابن کثیر نے اپنی تفاسیر میں متعدد روایات بیان کی ہیں جن سے عیاں ہوتا ہے کہ آیت میں مذکورہ سائلین سے مراد کفار و مشرکین مکہ تھے، نہ کہ مسلمانان مدینہ۔[۱۵۱] پھر بعض مفسرین اور علماء نے بھی اس کی وضاحت کی ہے کہ آیت کا سیاق و سباق بھی یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس میں کفار سائلین اور ان کے اعتراضات کا جواب مذکور ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ خدا کی راہ سے روکنے اور مسجد حرام میں نہ داخل ہونے دینے اور کفر الٰہی کرنے اور مسجد حرام کے باسیوں کو جلاوطن کرنے اور قتل سے زیادہ فتنہ کے خطرناک ہونے کا مسلمانوں کو جواب میں طعنہ نہیں دیا جاسکتا تھا۔ دراصل یہ وہ جرائم تھے جن کے مرتکب کفار مکہ ہوتے تھے اور شہر حرام میں قتال پر اُن کی طعنہ زنی کے جواب میں ان کے تمام بڑے بڑے جرائم گنائے گئے تھے[۱۵۲] اس کے علاوہ آیت کا آخری فقرہ کہ وہ تم سے

برابر لڑتے رہیں گے اور اپنی استطاعت بھر تم کو تمہارے دین سے برگشتہ کرنے کی کوشش کرتے رہیں گے سے آیت کے اولین فقرے کی تصریح ہوجاتی ہے اور معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ الزامی جوابات مکہ کے قریش کے اعتراضات کے ردعمل کے طور پر بیان ہوئے ہیں۔ جہاں تک "شہر حرام" میں قتال کی خطرناکی کا تعلق ہے قرآن مجید اس کا سبب بے حرمتی کو خاصہ اہم معاملہ دکبیر" تصور کرتا ہے اور اس حقیقت سے نہ صرف اس آیت میں انکار کیا گیا ہے بلکہ قرآن مجید کی ماہ حرام سے متعلق دوسری آیات میں بھی اس سے انکار نہیں ہے بلکہ حرمت مقدس ماہ کو اسلام میں بھی برقرار رکھا گیا ہے۔ جیسے کہ ابھی ہم دیکھیں گے۔ اسی طرح تاریخی روایات میں بھی مقدس مہینے یا مہینوں کی حرمت وتقدیس کا اعتراف کیا گیا ہے۔ ضمناً اس سے واٹ کے اس خیال کی تردید بھی ہوتی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ماہ مقدس کی حرمت کا خیال نہ تھا یا آپ ان کی بے حرمتی کو جائز سمجھتے تھے۔ مقدس مہینوں کے معاملہ میں عرب کے قدیم جاہلی مذہب اور دین اسلام میں بنیادی طور پر کوئی فرق خداوند کریم نے نہیں روا رکھا ہے اگر کوئی فرق ہے بھی تو وہ ان مہینوں میں قتال کی ممانعت کا مشروط ہونا ہے یعنی مسلمان اپنی طرف سے جنگ کا آغاز تو نہیں کرسکتے لیکن اگر اینٹ دوسری طرف سے آئے تو اس کا جواب پتھر سے دے سکتے ہیں[۱۵۴]۔ اسی بنا پر اکثر مسلمان علماء اس آیت کے ناسخ ہونے کے قائل ہیں[۱۵۵] اور اسی سبب سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد کے زمانے میں متعدد غزوات وسرایا مختلف مقدس مہینوں میں بھیجے یا خود لے کر گئے تھے[۱۵۶]

جدید محققین کی اسلامی سال میں مقدس مہینوں کے بارے میں تحقیق بڑی دلچسپ مگر غیر منطقی ہے۔ واٹ کا خیال ہے کہ "اشہر حرم" (مقدس مہینوں) کی تعیین خاصی مشکل ہے حالانکہ سورہ توبہ کی آیت ۳۶ کی نص قرآنی میں جن مقدس مہینوں کا ذکر ہے ان کی تعیین مسلم علماء ومحققین نے بصراحت اور حتمی طور سے کردی ہے چنانچہ مفسرین اسلام۔ اسلامی تقویم کے چار ماہ۔ رجب، ذوالقعدہ، ذوالحجہ اور محرم۔ کو مقدس وحرام بتاتے ہیں۔ واٹ کا یہ بھی کہنا ہے کہ قرآن بعض دوسری جگہوں پر صرف ایک ماہ مقدس کا ذکر کرتا ہے اور پھر انھوں نے ایک اور مستشرق کے

اس خیال سے اتفاق کیا ہے کہ غالباً عرب میں مختلف علاقے اور قبیلے مختلف مہینوں کی تقدیس و حرمت کے قائل تھے۔ چنانچہ ان دونوں مستشرقین کے نزدیک چار ماہ مقدس کی قید و شرط در اصل ایک مصالحانہ کوشش ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ واقعہ نخلہ پر مدینہ میں اتنا شدید رد عمل کیوں ہوا تھا اور آپ کو اس رد عمل پر کیوں حیرت سے دوچار ہونا پڑا تھا؟[۱۵۷]

یہ پورا تجزیہ غیر علمی اور غیر مستند ہے اور محض اپنے دعویٰ کی دلیل فراہم کرنے کی غرض سے کیا گیا ہے۔ ورنہ اس میں تضادات ہیں اور گہرائی سے مطالعہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دعوے کی دلیل نہیں فراہم ہوتی بلکہ اس کی ان ہی کی دلیل سے تردید ہوتی ہے۔ نص قرآنی میں بصراحت فیصلۂ خداوندی ہے کہ " مہینوں کی گنتی اللہ کے پاس بارہ مہینے ہیں اللہ کے حکم میں جس دن پیدا کیے آسمان و زمین۔ ان میں چار ہیں ادب کے۔[۱۵۸] " اگرچہ نص قرآنی میں ان کی تعیین نہیں ملتی لیکن تفسیری روایات، احادیث و آثار اور تاریخی شہادتوں سے ان کی واضح و غیر مبہم تعیین و تصریح ملتی ہے۔ اور تمام روایات و شواہد میں مکمل اتفاق ہے اور ایک روایت بھی ایسی نہیں پائی جاتی جس سے یہ شبہ ہی پیدا ہو سکے کہ مذکورہ بالا چاروں مہینوں کے سوا اور کوئی مہینہ مقدس تھا یا ہو سکتا ہے۔[۱۵۹] واٹ نے قرآن کریم کی ان آیتوں سے جن میں صرف ایک ماہ حرام کا ذکر ہے یہ نتیجہ نکالنا چاہا ہے کہ قرآن کے نزدیک بھی متبرک مہینوں کا معاملہ مشتبہ یا کم از کم غیر متعین ہے لیکن یہ استنباط غیر علمی ہے۔ جہاں جہاں قرآن نے ماہ مقدس کے لیے واحد کا صیغہ استعمال کیا ہے وہاں انہیں مذکورہ بالا مقدس مہینوں میں سے کوئی ایک مخصوص مہینہ مراد ہے جس کا آیت متعلقہ کے سیاق و سباق سے صاف پتہ چل جاتا ہے۔[۱۶۰] تاریخی شواہد اس پر قطعی طور پر دلالت کرتے ہیں کہ مقدس مہینوں کے بارے میں قرآنی تصریح اور احادیث و آثار اور عربوں کے سماجی دستور و عادت میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ مستشرقین کا یہ خیال کہ چار ماہ کی قید ایک مصالحانہ کوشش ہے ورنہ مختلف علاقوں میں مختلف مہینے مقدس سمجھے جاتے تھے۔[۱۶۱] نہ تو تاریخی ثبوت اور نہ ہی تنقید کی کسوٹی پر کھرا اترتا ہے۔ اس خیال کی تردید عربوں کے " قاعدہ نسی "[۱۶۲] سے بھی ہوتی ہے جس کے مطابق وہ اپنی دنیاوی مصلحتوں کی خاطر ماہ حرام کو حلال کر لیتے تھے۔

قرآن مجید کی اگلی آیت ہی میں اس بے حرمتی ماہ مقدس پر شدید نکتہ چینی کی گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر مختلف علاقے میں مختلف مہینے مقدس یا حرام ہوتے تو شاید سال کا کوئی حصہ اس سے خالی نہ جاتا۔ لہذا مختلف مقامات پر "نسی" کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔ اس کے علاوہ اس صورت میں مقدس مہینوں کا مقصد ہی فوت ہو جاتا۔ ان مقدس مہینوں میں جان و مال کی حفاظت کی ضمانت ملتی تھی کیونکہ جنگ و جدال کی اجازت نہ تھی۔ چنانچہ جنگ و جدال، لوٹ مار سے بھرپور اور غیر محفوظ و غیر مامون زندگی میں عرب قبائل کو انہیں مقدس مہینوں میں امن و چین کا سانس لینے کا موقعہ ملتا تھا اور بلا خوف و خطر وہ ایک دوسرے علاقے میں سماجی و معاشی ضروریات سے آجا سکتے تھے۔ اگر پلسنر (PLESSNER) اور لیون کیبانی وغیرہ کا خیال قبول کر لیا جائے تو عرب سماج میں جان و مال کے تحفظ کا تصور ہی ختم ہو جائیگا اور سال کا کوئی حصہ بھی محفوظ و مامون نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس کے علاوہ اس خیال سے ان کے اپنے دعوے کی تردید ہوتی ہے اور وہ یوں کہ اس خیال کے مطابق عین ممکن تھا کہ رجب کا مہینہ مدینہ والوں کے لیے مقدس نہ رہا ہو اور اس کی تقدیس کے قائل صرف مکہ والے رہے ہوں۔[۱۶۳] یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ مسلمانان مدینہ نے مجاہدین نخلہ کو ماہ مقدس کی بے حرمتی پر لعن طعن نہیں کیا تھا بلکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کی وجہ سے کیا تھا۔[۱۶۴] پھر ماہ مقدس کا اعتراض اٹھانے والے مکی تھے، مدنی مسلمان نہیں۔[۱۶۵] تاہم قرآن تسلیم کرتا ہے کہ اس ماہ مقدس کی تقدیس بدستور قائم تھی۔ اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسکو بحال رکھا اور تسلیم کیا تھا۔ بہرحال یہ بات قطعیت کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کہ اسلامی تقویم میں چار مخصوص ماہ حرام تھے اور انکی تعیین میں کسی قسم کا اشتباہ و اختلاف نہ تھا اور یہ کوئی مصالحانہ کوشش نہیں بلکہ ایک ٹھوس حقیقت تھی۔

اب آخر میں اس نکتہ پر توجہ کرنا ضروری ہے کہ آخر مجاہدین نخلہ نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت سے تجاوز کر کے یا ایک طرح سے آپ کے حکم مخالفت کر کے ماہ مقدس میں کاروان قریش پر حملہ کیا ہی کیوں تھا؟ وہ تو قریش یا کاروان قریش کی خبریں فراہم کرنے گئے تھے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ واقدی وغیرہ کے خیال میں یہ حملہ غرض دنیا کی طالبوں کی وجہ سے ہوا تھا اور مغربی موضوع

…ں حملہ کا مقصد و محرک ہی لوٹ مار قرار دیتے ہیں۔ ماہ مقدس میں حملہ و لوٹ مار کا ارتکاب کرنے کی توجیہ … مقصد سے یہ ہوتی ہے کہ تاخیر کی صورت میں کارواں ہاتھ سے نکل جاتا۔ واٹ نے ایک مزید توجیہ یہ کی ہے … کاروان نخلہ نے متوقع تاریخوں سے کچھ پہلے آکر سارے اندازے گڑبڑ کر دیئے تھے۔ لیکن ان دونوں … توجیہات کی تردید روایات و تنقید سے ہوتی ہے۔ اگر وہ کارواں اپنی تقدیم آمد کے سبب توقع کے خلاف … آگیا تھا تو اسے نکل جانے دیتے کیونکہ اس راہ پر تو کارواں گذرتے ہی رہتے ہیں۔ ایک دن کے صبر کے بعد وہ کسی اور کارواں کو نشانہ بنا لیتے۔ یا پھر جس کاروانِ قریش کا حوالہ واقدی وغیرہ کے یہاں موجود ہے اس سے یہی مخصوص کارواں مراد تھا۔ لیکن اس خیال کی تردید مختلف شہادتوں سے ہوتی ہے۔ واقدی کی روایت کا وہ حصہ جو مسلم مجاہدین کے حملہ حامی و مخالف طبقوں میں بٹ جانے کا ذکر کرتا ہے[۱۶۶] اسکی تردید کرتا ہے۔ پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ "عرض دنیا" اور حملہ مخالف طبقہ کیوں حملہ میں شریک اور حملہ حامی طبقہ سے متفق ہوا تھا۔ روایات میں اس کا کوئی جواب یا توجیہ نہیں ہے۔ لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حملہ حامی فریق کے پاس کچھ دلائل اور مصالح تھے جنھوں نے حملہ مخالف فریق کو بھی ان کے خیال سے متفق ہونے پر مجبور کر دیا تھا۔

دراصل صورت حال یہ پیدا ہو گئی تھی کہ مسلم مجاہدین غالباً سرِ شام نخلہ میں پہنچ کر مقیم ہی ہوئے تھے کہ اچانک غیر متوقع طور پر کاروان نخلہ وہاں پہنچ گیا اور اتفاق سے ان کے قریب ہی میں خیمہ زن ہوا۔ دونوں جماعتوں کو ایک دوسرے سے خوف محسوس ہوا۔ کاروانِ نخلہ والوں کو تو غارتگری کا خوف تھا جسے حضرت عکاشہ بن محصن اسدی نے فوری طور پر حلق کرا کے اور اس کے ذریعہ ان کو یہ تاثر دے کر کہ وہ زائرین کی جماعت ہے، غارتگروں کی نہیں، قریشیوں کا خوف تو فوری طور سے دور کر دیا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جہاں حضرت عکاشہ کا حلق کرانا مخالف جماعت کو اطمینان دلانے کے لیے تھا وہاں مسلمانوں کا یہ بھی مطمح نظر تھا کہ قریشی ان کے بارے میں مزید تفتیش نہ کریں۔ یہ ترکیب غارتگری کے منصوبے کی تکمیل کے لیے نہیں کی گئی تھی جیسا کہ اس کو عام طور سے سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ مسلم جماعت غارت گری کے لیے نہیں بلکہ

خبروں کی فراہمی یا جاسوسی کے لیے آئی تھی۔ ابن اسحاق اور واقدی دونوں کی روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عکاشہ کا حلق کرانا قریشی کارواں آنے کے فوراً بعد ہوا تھا اور اس پر مجاہدین نے حملہ کرنے کا فیصلہ بعد میں کیا تھا[۱۶۷] روایات کی یہ ترتیب زمانی ہے اور اس کے اسی طرح ماننے کا ایک سبب یہ ہے کہ مسلمان مجاہدین خود بھی قریشیوں کی نظر میں آنے سے کترا رہے تھے اور بچنا چاہتے تھے۔ چنانچہ روایات میں صراحت ہے کہ قریشیوں کے سامنے صرف حضرت عکاشہ آئے تھے۔ مسلمانوں کے قریشیوں کی نگاہ سے بچنے کا سبب ظاہر ہی تھا کہ وہ سب کے سب محلوق نہ تھے اور ان کو اگر قریشی دیکھ لیتے تو سمجھ جاتے کہ وہ جماعت زائرین نہیں بلکہ کوئی اور ہے۔ لیکن اس ظاہری سبب کے علاوہ اس سے کہیں زیادہ ایک اور باطنی سبب تھا۔ اور وہ یہ تھا کہ مسلم جماعت میں قریش مکہ کے کئی جانے پہچانے چہرے تھے۔ اور کوئی ہو یا نہ ہو لیکن کم از کم دو حضرات ایک تو خود امیر سریہ حضرت عبداللہ بن جحش[۱۶۸] اور دوسرے حضرت ابوحذیفہ بن عتبہ اموی[۱۶۹] مکہ اور قریش کی جانی بوجھی شخصیتیں تھیں۔ اور کسی بھی مکی کی نظروں سے وہ چھپ نہیں سکتی تھیں۔ یہ بھی قابل ذکر بات ہے کہ مکی کارواں پورے کا پورا بنو مخزوم کے اہم اشخاص پر مشتمل تھا اور ان کے اور بنو امیہ کے درمیان تجارتی، معاشی اور سماجی تعلقات بہت گہرے اور قریبی تھے[۱۷۰] اس لیے ان دونوں مسلموں کی شناخت اور بھی آسان تھی۔ بظاہر حضرت عکاشہ کو محلوق دیکھ کر قریشی مطمئن ہوگئے تھے لیکن مسلمانوں کا اضطراب ختم نہ ہوا تھا۔ ان کا سامنا اس کارواں سے اچانک ہوا تھا اور فوری طور پر وہ اپنی شناخت سے بچ بھی گئے تھے لیکن اس کا احتمال تھا کہ کسی وقت کوئی قریشی تفتیش حال یا کسی ضرورت سے مسلم جماعت کے قریب آنکلے تو وہ بڑی آسانی سے مسلمان مجاہدین کی شناخت کرکے پورے قافلے کو ہوشیار کرسکتا تھا اور نہ صرف ان کو بلکہ قرب وجوار کے قبیلوں کو اور مکہ والوں کو بھی۔ اور مسلمانوں کی شناخت سے نہ صرف یہ کہ قریش کے بارے میں خبروں کی فراہمی کا کام مشکل ہو جاتا بلکہ خود مسلم مجاہدین کی زندگی کے لالے پڑ جاتے۔ اور غالباً یہی صورت حال پیدا ہوگئی تھی۔ اس لیے قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم جماعت کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ

حیں رہ گی تھا کہ وہ کاروان قریش پر حملہ کرکے ان کے تمام آدمیوں کو مار ڈالے یا گرفتار کرنے کی کوشش کریں تاکہ ان کی وہاں موجودگی کا راز نہ کھلنے پائے۔ اور درحقیقت انھوں نے ایسا اسی لیے کیا بھی تھا اور ماس میں کافی حد تک کامیاب ہو گئے تھے۔ لیکن ایک شخص کسی طرح بچ نکلنے میں کامیاب ہو گیا اور اس طرح مجاہدین کا منصوبہ ناکام ہو گیا۔ مآخذ میں مسلمانوں کے کاروانِ نخلہ پر حملہ کرنے کے فیصلے کے ضمن میں دو جملے بہت اہم ہیں۔ ان کا فیصلہ تھا کہ ان میں سے جو مل جاتے اسے قتل کر دیا جائے یا گرفتار کر دیا جاتے اور ان کے سامان پر قبضہ کر لیا جائے۔ یہ دونوں جملے ثابت کرتے ہیں کہ اصلاً حملہ کرنا یا چھاپہ مارنا مقصود نہ تھا بلکہ یہ ایک وقتی فیصلہ تھا جو حالات کے تحت فوراً کیا گیا تھا اور راز داری یا خود حفاظتی کے اسباب وعوامل کی وجہ سے کیا گیا تھا۔ کارواں کے ایک شخص کے نکل جانے کی وجہ سے مسلم جماعت کا نخلہ میں قیام بے معنی ہو گیا تھا اس لیے مدینہ واپس ہونا فطری اور حقیقی تھا۔ مآخذ کے اس اصرار کی روشنی میں کہ نخلہ کی مہم کا مقصد قریش یا کاروانِ قریش پر نظر رکھنا تھا مسلم مجاہدین کے کاروان قریش پر حملہ کرنے کی یہی فطری اور قابل قبول توجیہ کی جاسکتی ہے۔

محققین نے اب تک اس نکتہ سے بحث نہیں کی ہے اور نہ ہی مآخذ سے اس کا بدیہی طور پر پتہ چلتا ہے کہ آخر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش یا کاروانِ قریش پر نظر رکھنے کے لیے ایک مختصر سی جماعت کو مکہ کے اتنے قریب نخلہ کیوں بھیجا تھا؟ ظاہر ہے کہ آپ کو ان کے بارے میں کوئی خاص خبر یا پریشان کن اطلاع ملی تھی اس لیے آپ نے اتنا بڑا خطرہ مول لیا تھا۔ وہ خبر یا اطلاع کیا تھی؟ قیاس یہ کہتا ہے کہ وہ خبر یہ تھی کہ قریش ایک بہت بڑا کارواں شام کو بھیجنا چاہتے ہیں جس کے بارے میں مآخذ کا بیان یہ ہے کہ اسمیں قریش کے ہر مرد وعورت نے جس کے پاس ایک مثقال یا اس سے زیادہ رقم تھی حصہ لیا تھا حتیٰ کہ بوڑھی عورت اور کمزور عورتوں نے سوت کات کر اس کارواں میں مال لگایا تھا جس کی مالیت پچاس ہزار کی خطیر رقم کے برابر تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ خبر مسلمانانِ مدینہ کے لیے خاصی چونکا دینے والی تھی۔ اس میں حیران کن عنصر تجارتی مفادات نہ تھے بلکہ اس مخصوص کارواں کی نوعیت اور اس کے اسباب وعوامل تھے۔ آخر ایسی کونسی فوری معاشی اور اقتصادی

ضرورت پیش آگئی تھی جس کے لیے قریشیوں نے غیر معمولی کاروان ترتیب دیا تھا؟ کسی حد تک یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ اس کاروان کی غیر معمولی نوعیت ہی تھی جس نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تفتیش حال کے لیے ایک مختصر سا طلیعہ مکہ کے بالکل عقب میں بھیجنے پر مجبور کیا تھا۔ اسی سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ بعض روایات میں قریش کے بجائے قریشی کاروان پر نظر رکھنے کی جو بات کہی گئی ہے غالباً کیا یقیناً اس سے بھی غیر معمولی اور عظیم کاروان قریش مراد تھا۔ کاروان نخلہ نہیں۔ موخر الذکر تو محض موقعہ و محل کی وجہ سے اور مسلم جماعت کی کارروائی کی وجہ سے اہمیت اختیار کر گیا اور اس طرح سے غلط فہمی اور صورت حال کے صحیح تجزیے میں ناکامی کا سبب بن گیا۔ بہر حال اندازہ یہ ہوتا ہے کہ اس عظیم و غیر معمولی کاروان قریش کی ترتیب و تنظیم اور اس کے محرکات وعوامل سے جن کی سن گن آپ کو کسی طرح سے لگ گئی تھی تو آپ کو خدشہ تھا کہ یہ ساری تیاری غالباً مدینہ کی اسلامی ریاست اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف کسی بڑے منصوبے کی خاطر کی جا رہی ہے۔ وہ منصوبہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا کہ تجارتی دولت کو سیاسی و فوجی مقاصد کے لیے استعمال کیا جائے اور مسلمانوں پر ایک کاری ضرب لگائی جائے۔[141]

واضح رہے کہ یہ قریشی سیاسی و فوجی پالیسی کسی نئے معاشی سبب یا مسلمانوں کی جانب سے اپنی تجارت کو خطرہ میں دیکھ کر نہیں اپنائی گئی تھی جیسا کہ ہم پہلے بھی دیکھ چکے ہیں اور اپنے آخری مجموعی تجزیے میں تفصیل کے ساتھ دیکھیں گے بلکہ اس قدیم عداوت اسلام اور دشمنی رسول کے سبب تھی جو ان کو مکی عہد سے تھی۔ اس کے بعض سیاسی اسباب بھی تھے۔ قریش مکہ دیکھ رہے تھے کہ مدینہ کی اسلامی ریاست روز بروز وسیع تر اور طاقتور ہوتی جا رہی تھی شہر کے اردگرد کے علاقے میں بسے ہوئے بدوی قبائل اس کے حلیف و دوست بنتے جا رہے تھے[142] اور اس طرح مدینہ مکہ کے حریف کی حیثیت سے ابھر رہا تھا۔ وہ جانتے تھے کہ اگر اس کو اسی طرح ابھرنے اور پنپنے کا موقعہ دیا گیا تو وہ ایک دن اتنا طاقتور ہو جائے گا کہ ان کی سیاسی بالادستی کو ختم کر دے گا اس سیاسی بالادستی کا خاتمہ نہ صرف ان کی سیاسی موت کے مترادف ہوتا بلکہ ان کے مذہبی تخصص اور معاشی طاقت کے لیے بھی آخری کیل ثابت ہوتا۔ چنانچہ انھوں نے مدینہ پر ایک کاری ضرب لگانے کے لیے اپنی تمام دولت ایک کاروان

میں جھونک دی تھی۔ یہ صحیح ہے کہ مکہ میں قریش کے متعدد معتبر افراد مدینہ سے مخاصمت اور جدال موں لینے کے حق میں نہ تھے اور وہ تاریخی و فطری عناصر کو ان کی قدرتی نشو ونما کی بلا روک ٹوک اجازت دینے کے حق میں تھے لیکن تاریخی شواہد سے ثابت ہوتا ہے کہ مکہ کا یہ معتدل اور نرم مزاج طبقہ آہستہ آہستہ ختم یا کمزور ہو رہا تھا اور اس کی جگہ سیاسی قیادت اور زمام کار ان لوگوں کے ہاتھ میں آتی جا رہی تھی جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام کے دشمن ہی نہ تھے بلکہ وہ تلوار کے زور سے ان کو مٹا دینے کی پالیسی میں یقین رکھتے تھے۔ اس کا ثبوت غزوۂ بدر کے موقع پر مکہ کے معتدل و صلح جُو طبقہ پر اسکے جنگ جُو اور جدال پسند طبقہ کی برتری سے ملتا ہے کیونکہ آخر کار یہ موخر الذکر طبقہ ہی تھا جو جنگ کرانے اور مستقبل میں اس کا دروازہ کھولنے میں کامیاب ہو گیا تھا۔[۱] اس طرح یہ بات تقریباً پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ مہم نخلہ کا مقصد قریش کے آئندہ منصوبوں کی ٹوہ لینے کے لیے تھا اور اس کا محرک اس عظیم قریشی کارواں کی ترتیب و تنظیم تھی جو ابوسفیان بن حرب کی قیادت میں شام جانے والا تھا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی غیر معمولی نوعیت اور زبردست تیاریوں کی خبریں سن کر تشویش ہونی لازمی تھی۔ کیونکہ آپ کے سامنے مدینہ کے دفاع اور امت مسلمہ کی جانی حفاظت کا زبردست سوال تھا اور ان دونوں مقاصد کو اسی صورت میں حاصل کیا جا سکتا تھا جبکہ دشمنوں کے ہر منصوبے سے باخبر رہا جائے۔ اسی لیے آپ نے نخلہ کی مہم ترتیب دی تھی۔ واقعات، شواہد اور دلائل کی روشنی میں یہ بلا ریب ثابت ہوتا ہے کہ اس مہم کا محرک و مقصد غارت گری مال کی حرص اور روز افزوں امت کی اقتصادی ضروریات کو پورا کرنا نہ تھا جیسا کہ مغربی مورخین نے دعویٰ کیا ہے بلکہ اس کا محرک و مقصد سیاسی اور دفاعی تھا۔ اس کی مزید تصدیق سریہ نخلہ میں شامل مجاہدین کی تعداد سے بھی ہوتی ہے۔ محض آٹھ یا بارہ آدمیوں پر مشتمل دستہ کوئی بڑا کارنامہ اور وہ بھی بالکل دشمن کے گھر میں نہیں لوٹ سکتا تھا اور نہ ہی لوٹ کر بچ نکلنے میں کامیاب ہو سکتا تھا۔ پھر یہ کارروائی اصلاً چھ آدمیوں کے دستے نے کی تھی اتفاق سے کاروان نخلہ مختصر تھا لیکن اس کا بھی تو احتمال تھا کہ وہ مسلم دستے سے کافی بڑا ہوتا۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں چھاپہ مارنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس لیے یہ خیال تقویت حاصل کرتا ہے کہ اگر چھاپہ مار

کارروائی مقصود ہوتی تو نسبتاً بڑا فوجی دستہ بھیجا جاتا۔ اور علاقائی یا جغرافیائی اسباب کی بناء پر یہ ضروری تھا کہ فوجی دستہ اتنا بڑا ضرور ہونا چاہئے تھا کہ وہ ہر قسم کی ممکنہ و غیر متوقع صورت حال سے پوری طرح نمٹنے کا اہل ہوتا۔ اس تمام طویل بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مآخذ کا یہ بیان صحیح ہے کہ مہم نخلہ کا مقصد دشمن کی جاسوسی تھی نہ کہ غارت گری اور لوٹ مار۔ ان کے علاوہ متعدد دوسری دلیلیں اور شواہد ہیں جو یہ ثابت کرتے ہیں کہ نہ صرف یہ آخری ابتدائی مہم بلکہ ابتدائی مہمیں اقتصادی محرکات ومقاصد نہیں رکھتی تھیں۔

ہمارے مقبول ومعروف مآخذ میں ابتدائی مہموں کی تعداد آٹھ بیان کی گئی ہیں جن میں چار سرایا اور اتنے ہی غزوات شامل کیے جاتے ہیں۔ ان کا ہم مفصل مطالعہ کر چکے ہیں لیکن ایک ابتدائی مگر کم معروف مورخ یا مصنف نے ان ابتدائی مہموں کی تعداد دس بتائی ہے اور چار کے بجائے چھ غزوات غزوۂ بدر سے پہلے ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اگرچہ موجودہ مورخین اور ان کے طرز تاریخ نویسی کا انداز یہ ہے کہ مسلمہ مآخذ سے مختلف یا مستزاد روایات کو آسانی سے قبول نہیں کرتے اور اسکو ماننے میں غیر ضروری احتیاط برتتے ہیں تاہم ایک ابتدائی مورخ کی روایت کو بلا کسی منطقی سبب یا معقول شہادت کے نظر انداز کرنا محال ہے۔ بہرحال محمد بن حبیب بغدادی (متوفی ۲۴۵ھ) کا بیان ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم جنگ بدر سے پہلے ماہ شعبان میں دو مہمیں دو مختلف علاقوں میں لے کر گئے تھے۔ اس کے بیان کے مطابق نویں ابتدائی مہم بروز جمعرات ۱۰ شعبان ۲ھ کو ینبع کے علاقے میں گئی تھی۔ وہاں کوئی مڈبھیڑ نہیں ہوئی اور آپؐ واپس آگئے۔ لیکن دسویں ابتدائی مہم کے بارے میں بڑا دلچسپ بیان ہے اور وہ یہ کہ ۱۴ شعبان ۲ھ بروز منگل آپ مدینہ منورہ سے روانہ ہوئے اور سفوان پہنچے۔ وہاں آپؐ نے قبیلۂ غفار سے باہمی امداد و اعانت کا ایک معاہدہ لکھا اور ایسا دوسرا معاہدہ بنو اسلم سے بھی کیا۔ اس غزوہ میں بھی کوئی جنگ نہیں ہوئی [illegible]۔ بظاہر یہ بیان مسلمہ مآخذ کے خلاف ہے کیونکہ اول تو وہ ان غزوات کا سرے سے ذکر ہی نہیں کرتے۔ دوم یہ کہ بعض مآخذ کا اصرار ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم جمادی الآخرہ تا [illegible] رمضان مدینہ میں قیام

رہے اسکے بعد باہر تشریف نہیں لے گئے۔ معلوم یہ کہ غزوات وسرایا کی تعداد سے جو ان ماٰخذ میں صراحتاً بیان ہوئی ہے یہ بیان متصادم ہے۔[۱۷۶] لیکن بہر حال کچھ ایسے داخلی وخارجی شواہد بھی ہیں جو بغدادی کے بیان کی سچائی ثابت کرتے ہیں۔ اور اوپر کی بیان شدہ دلیلوں کی تردید کرتے ہیں مسلمہ ماٰخذ پر اضافہ یا اضافی معلومات کا قطعی یہ مطلب نہیں کہ وہ غلط ہی ہیں۔ پھر آپ کے مدینہ میں جہاں تک مدت قیام کا تعلق ہے اس کی توثیق بعض دوسرے ماٰخذ سے نہیں ہوتی بلکہ کہیں کہیں تو تردید ہوتی ہے۔[۱۷۷] اس کے علاوہ ستائیس غزوات اور اڑتیس سرایا کی تعداد بھی بعض ماٰخذ میں کم یا زیادہ پائی جاتی ہے۔[۱۷۸] اس سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ دراصل مورخین اور اصحاب سیرت کو جتنی مہموں اور ان کی تفصیلات کا علم ہوسکا اور جہاں تک وہ معلومات ان کے طریق نگارش یا طبیعت کتاب لگا کھا سکیں انھوں نے ان کو بیان کیا۔ یہی سبب ہے کہ سیرت نبوی کے بارے میں عموماً اور مہموں کے بارے میں خصوصاً مختلف ماٰخذ میں معلومات کم وبیش ملتی ہیں۔ اس کے علاوہ کم ازکم دوسری مہم کے بارے میں واقعاتی شہادت یہ ہے کہ بنو غفار اور بنو اسلم سے جو معاہدے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کیے تھے ان کے متن دستیاب ہیں[۱۷۹] اور دلچسپ نکتہ یہ ہے کہ ان معاہدوں کے پس منظر کے بارے میں کہ وہ کب اور کہاں ہوئے کچھ بھی ماٰخذ میں نہیں بیان ہوا ہے۔ اس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ بغدادی کا بیان صحیح ہے کیونکہ ممکن ہے کہ یہ معاہدے انہیں مہموں کے دوران ہوئے ہوں۔ مزید برآں ان معاہدوں کی زبان وطرز بھی یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ معاہدے عہد نبوی کے مدنی دور کے ابتدائی زمانے کے ہیں۔ بہر حال ان شواہد و دلائل کی روشنی میں یہ بات قطعیت کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ بغدادی کا بیان صحیح ہے اور ابتدائی مہموں کی تعداد آٹھ نہیں بلکہ دس تھی۔

اگرچہ بغدادی نے اپنی اختصار پسندی اور تفصیلات سے گریز کی بری عادت[۱۸۰] کی وجہ سے ان مہموں کے پس منظر، حالات واسباب وغیرہ کے بارے میں کچھ نہیں کہا ہے تاہم موجودہ تحقیقات اور معیار تحقیق کی بنا پر ان کے اسباب وعلل اور عوامل کا پتہ لگانا اب کچھ مشکل نہیں ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ان دونوں مہموں کے حالات واسباب وعوامل وہی تھے جو دوسری

ابتدائی مہموں کے تھے یعنی عرب کے بدوی قبائل سے تعلقات محبت و دوستی اختیار کرنا اور اسلامی سیاست سے ان کو کسی نہ کسی طرح وابستہ کرنا۔ خوش قسمتی سے بنو غفار اور بنو اسلم سے غزوۂ سویق کے ذیل میں معاہدۂ باہمی نصرواعانت کا جو ذکر کیا ہے اس کی مکمل تصدیق ان معاہدوں کے متن سے ہوتی ہے جو دوسرے مآخذ میں مذکور ہیں۔ اور یہ ایک مزید دلیل ہے جو ابتدائی مہموں کے بارے میں وضاحت کرتی ہے کہ ان کے محرکات اقتصادی نہ تھے جیسا کہ ہمارے جدید مورخین کا اصرار ہے اس پر مزید بحث ہم اپنے آخری تجزیے میں کر رہے ہیں جو اب شروع ہوتا ہے۔

آخری تجزیہ

ابتک ہم نے دس ابتدائی مہموں کے محرکات، مسائل اور مقاصد کا الگ الگ جائزہ لیا ہے اور اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ تمام کوششیں اور کاوشیں، کارروائیاں اور بھاگ دوڑ، مساعی اور سرگرمیاں دراصل ایک سوچی سمجھی اور منصوبہ بند سیاسی حکمت عملی کی مختلف کڑیاں تھیں۔ ان مہموں کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانانِ مدینہ ــ مہاجرین اور انصار ــ کے سیاسی و سماجی پس منظر میں دیکھنا چاہئے۔ ہجرت کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں ایک مذہبی اور سماجی نظام کا ڈھانچہ کھڑا کر رہے تھے جس کی ابتدا مہاجرین و انصار کے درمیان بھائی چارے (مواخاۃ) سے ہوئی تھی اور پھر جب مسلمانوں کے ان دو علاقائی طبقوں کو دین کی بنیاد پر متحد کر لیا گیا تو مدینہ میں ایک اسلامی امت وجود میں آئی۔[۱۷] اس امت کی اساس اوّل اسلام تھا اور اس لحاظ سے وہ عرب کے قبائلی پس منظر میں بالکل نیا تجربہ تھا جس میں سماجی نظام یا معاشرت کا انحصار خون کے رشتوں کے بجائے مذہبی اخوت اور یگانگت پر تھا۔ امت مسلمہ کی تشکیل کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے مدینہ کی یہودی قبائل اور اکا دکا عیسائی افراد کا مسئلہ تھا۔ پھر انصار کے دونوں عرب قبیلوں اوس و خزرج کے ان یہودی قبائل سے سیاسی، سماجی اور فوجی نوعیت کے تعلقات تھے جو کافی قدیم تھے۔ ان کے علاوہ مدینہ کے لوگوں کے قرب و جوار کے بدوی قبائل سے دوستی اور حلیفانہ تعلقات تھے۔ ظاہر ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان تعلقات کو نہ تو نظر انداز کر سکتے تھے اور نہ ان کو

جن کا قانون نہیں دے سکتے تھے۔ امت مسلمہ دنیا سے کٹ کر اور اپنی اردگرد کی بستیوں اور قبیلوں سے منہ پھیر ایک سماجی خلا میں زندہ نہیں رہ سکتی تھی اور نہ ہی پرانے تعلقات نئے حالات میں اور نئے لوگوں کے لیے مفید ہو سکتے تھے ان سماجی تقاضوں اور ضروریات نے امت مسلمہ کے سربراہ کے لیے ایک عملی اور مفید لائحہ عمل تیار کرنا ناگزیر بنا دیا تھا۔ چنانچہ آپ نے پہلے ایک سیاسی و سماجی نظام قائم کیا جس کو عام طور سے سماجی تحفظ کا نظام (Social Security System) کہا جاتا ہے۔ اس کے مطابق امت مسلمہ کے سماجی تعلقات مدینہ کے یہودی قبیلوں سے قائم کیے گئے اور ایک معاہدہ کے ذریعہ جس کو عموماً دستور مدینہ کہا جاتا ہے اور جس کو ابن اسحاق نے "کتاب رسول" یا "صحیفہ رسول" کا نام دیا ہے۔ مدینہ کی پوری آبادی کو سماجی و سیاسی تحفظات و ضمانتوں کی خاطر ایک سیاسی نظام کے تحت مجتمع کر دیا گیا۔ مذہبی اختلافات کے باوجود مسلمان اور یہود اور ان کے حلیف ایک دوسرے کے حلیف و دوست قرار پاتے اور ان کے بعض فرائض و ذمہ داریوں کے ساتھ ان کے حقوق واضح کر دیئے گئے[۱۷]۔ اس طرح مدینہ میں ایک نیا سیاسی نظام از خود وجود میں آگئے۔ اس سیاسی و سماجی نظام کا دائرۂ کار مدینہ تک محدود نہ رہ سکا کیونکہ مسلمانوں کو اپنے پڑوسیوں سے سماجی تعلقات فطرتاً رکھنے تھے اور سیاسی تعلقات بھی بعض اسباب کی بنا پر قائم کرنا ناگزیر تھا۔ قرب وجوار خاص کر مغربی علاقے کے بدوی قبائل سے انصار کے قدیم حلیفانہ و دوستانہ تعلقات نے ایک مضبوط بنیاد فراہم کی اور وہ اپنے پرانے تعلقات کی بنا پر مہاجرین و امیر مہاجرین کے بھی دوست بن گئے۔ لیکن اب نوعیت دوسری ہو چکی تھی۔ مدینہ میں عملاً مہاجرین و انصار کے دو ممتاز طبقات کی تفریق مٹ چکی تھی اور ایک امت مسلمہ قائم ہو چکی تھی۔ اس امت کا ایک سیاسی نظام قائم ہو چکا تھا۔ جس میں ایک باقاعدہ حکومت کا تصور ابھرنے لگا تھا۔ پڑوس کے قبائل کے تعلقات اب انفرادی قبائل اور چھوٹی بڑی سماجی اکائیوں سے نہیں بلکہ ایک بڑے سماجی و سیاسی نظام اور ایک باقاعدہ منظم حکومت سے استوار ہونے تھے۔ مدینہ کی شہری ریاست کے سربراہ کی حیثیت سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑوسی قبائل سے دوستانہ و حلیفانہ تعلقات

قائم کیے۔ لیکن کب اور کیسے؟ اس پر ہمارے مآخذ کا واضح جواب نہیں ملتا۔ البتہ ابتدائی مستند مورخین اور جدید مورخین دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ تعلقات ہجرت کے فوراً بعد قائم ہو گئے تھے اور معاہدوں کے ذریعہ وجود میں آئے تھے۔ ابتدائی مہمیں جو کہ بدقسمتی اور غلط فہمی سے غزوات سمجھ لیا گیا ہے دراصل سیاسی سفارتیں یا مشن تھے۔ اور انہیں مہموں کے دوران قرب و جوار کے علاقوں سے تعلقات قائم ہوئے تھے۔

علاقائی یا جغرافیائی سیاست کا ایک اہم عنصر مکہ کا قریشی اشرافیہ تھا۔ پورے عرب میں اس کو مذہبی، سیاسی، سماجی اور اقتصادی بالادستی حاصل تھی۔[۱۴۳] اگرچہ بعض اوقات اس کے بعض حریفوں سے نبرد آزما ہونے کے واقعات ملتے ہیں۔[۱۴۴] تاہم تمام عرب قبائل قریش کی ہمہ جہت بالادستی کے معترف تھے۔ اسلام کی آمد نے اور پھر اس کی بتدریج ترقی و توسیع نے اس بالادستی کو چراغ دکھانا شروع کر دیا تھا۔ اور اسی بنا پر مکی اشرافیہ نے اسکی بھرپور مخالفت کی تھی۔ لیکن یہ مخالفت کامیاب نہیں ہوسکی اور بالآخر مسلمانوں کو ایک جائے پناہ یثرب میں مل گئی اور مکی مسلمانوں نے وہاں پہنچ کر اپنے دینی مدنی بھائیوں کے ساتھ ایک سیاسی و سماجی نظام قائم کر لیا۔ ظاہر ہے کہ مکی اشرافیہ کو یہ نظام کسی طور پر پسند نہیں آسکتا تھا اور وہ اس کے لیے نفرت و عناد کے سوا اور کوئی جذبہ نہیں رکھتے تھے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسی سیاسی بصیرت نے بخوبی محسوس کر لیا تھا کہ قریش مکہ کی اسلام و رسول دشمنی ایک دن رنگ لاکر رہے گی۔[۱۴۵] اس لیے عرب دستورِ قبائل کے مطابق آپ نے ایک سیاسی اتحاد کا منصوبہ بنایا جس کے تحت اس علاقے کے تمام عناصر کو اسکا رکن بنا دیا جائے تاکہ بوقتِ ضرورت قریش کی سیاسی و فوجی طاقت کا کامیاب مقابلہ کیا جاسکے چنانچہ آپ کے سامنے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا کہ قریب کے بدوی قبائل سے حلف و دوستی کے تعلقات از سر نو اور نئی بنیادوں پر قائم کیے جائیں۔ اور یہی کام ان ابتدائی مہموں کے دوران کیا گیا تھا۔

خوش قسمتی سے مآخذ میں ان ابتدائی مہموں کے سلسلے میں بعض ایسے اشارے، حوالے اور کہیں کہیں واضح تصریحات ایسی موجود ہیں جو ان مہموں کے اس مقصد و محرک کی طرف صاف نشاندہی کرتی ہیں۔ پہلی مہم کے ذیل میں مآخذ سے واضح ہوتا ہے کہ ایک مغربی قبیلہ — جہینہ — کے

علاقے میں گئی تھی۔ ان لوگوں سے مسلمانوں کے دوستانہ تعلقات تھے جیسا کہ جہنی سردار مجدی بن عمرو
کے بارے میں مآخذ نے صراحت سے کہا ہے اور جس طرح کہ قریشی کارواں اور مسلم جماعت کے درمیان
اس کے مصالحانہ رویے سے معلوم ہوتا ہے۔ دوسری مہم جس علاقے میں گئی تھی وہ بنو خزاعہ
اور بنو ضمرہ کا تھا۔ ان دونوں بدوی قبیلوں سے مسلمانوں کے دوستانہ تعلقات قائم ہو گئے تھے۔ اور
ان سے معاہدوں کا کیا جانا یا اس کے سلسلے میں گفت و شنید کرنا اسی زمانے میں ہوتا نظر آتا ہے۔
تیسری مہم سریہ خرار بھی بنو ضمرہ کے علاقے میں گئی تھی اور یعقوبی نے تصریح کی ہے کہ مسلمانوں کا
ان لوگوں سے بھی دوستی کا معاہدہ تھا۔ چوتھی مہم میں مآخذ کا واضح بیان ہے کہ رسول کریم صلی اللہ
علیہ وسلم نے بنفس نفیس بنو ضمرہ سے ایک معاہدہ ان کے سردار مخشی بن عمرو ضمری کے ذریعہ کیا تھا۔
اس سلسلے میں کیا یہ محض اتفاق تھا یا ایک منصوبہ بند پالیسی کہ مؤخر الذکر تین مہمیں یکے بعد دیگرے
بنو ضمرہ کے علاقے میں پہنچی تھیں؟ پہلی دو مہموں کے سیاق میں مآخذ نے مبہم انداز سے صرف
دوستی اور معاہدہ کا ذکر کیا ہے جبکہ تیسری مہم میں ایک معاہدۂ صلح طے پا جانے کی بات بصراحت کہی
گئی ہے۔ اندازہ یہ ہوتا ہے کہ بنو ضمرہ کے علاقے میں جانے والی پہلی دو مہموں میں زمین ہموار
کی گئی تھی اور تیسری مہم میں ان سے باقاعدہ معاہدۂ عمل میں آیا۔ پانچویں ابتدائی مہم علاقہ
بنو جہینہ میں گئی تھی۔ غالباً پہلی ابتدائی مہم اور اس مہم کا مقصود ایک تھا یعنی قبیلہ جہینہ سے
تعلقات دوستی استوار کرنا۔ ایک عجیب بات یہ ہے کہ قبیلہ جہینہ اور مزینہ اسلامی امت کے
اولین ارکان میں تھے لیکن ان سے مسلمانان مدینہ کے تعلقات قائم ہونے کی طرف کوئی اشارہ
نہیں ملتا۔ لیکن یہ حقیقت تھی اور مسلم حقیقت تھی۔ اس لیے اندازہ ہوتا ہے کہ اس قبیلے سے انہیں
مہموں کے دوران دوستی کے تعلقات قائم ہوتے ہوں گے۔ اسی طرح اس نوع کی چھٹی مہم میں
مآخذ کا واضح بیان ہے کہ آپ نے ذو العشیرہ کے بنو مدلج اور ان کے پڑوسی بنو ضمرہ جو ان کے
حلیف بھی تھے، سے معاہدۂ صلح کیا تھا جہاں تک ساتویں اور آٹھویں مہموں کا تعلق ہے ان کی
نوعیت قطعی جداگانہ تھی۔ ایک تادیبی کارروائی تھی اور ایک غارت گر کے تعاقب میں بھیجی گئی تھی

اور دوسری خبرگیری اور اطلاعات کی فراہمی کی مہم تھی۔ اگرچہ نویں مہم کے بارے میں مغازی نے تصریح نہیں کی ہے کہ اس کا مقصد کیا تھا۔ تاہم اندازہ یہی ہوتا ہے کہ ینبوع کے لوگوں سے دوستی اور معاہدہ مقصود ہوگا۔ جس طرح کہ دسویں مہم میں غفار واسلم سے ہوا تھا۔

مآخذ کے بیانات میں بلاشبہ یہ افتتاحی کلمہ ملتا ہے کہ آپ یا آپ کی بھیجی ہوئی مہم قریش یا قریش کے کارواں یا کارواؤں کے ارادے سے نکلی۔ لیکن ان بیانوں میں استقامت و یکسانیت نہیں ہے۔ کہیں قریش کے ساتھ بعض بدوی قبیلوں کو بھی شامل کر دیا گیا ہے اور کہیں آپ کے یا مہم کے محرک و مقصد کا بیان نہیں ہے صرف درمیان کلام میں قریش کا یا قریشی کارواں کا ذکر ملتا ہے اور کہیں قریشی کارواں یا قریش کا ذکر شروع میں تو آگیا ہے لیکن پھر بعد میں ان کا کوئی حوالہ ہے اور نہ ذکر۔ اس کے علاوہ مآخذ کے بیانات اس ضمن میں ایک دوسرے سے اگر متصادم نہیں ہیں تو مختلف ضرور ہیں۔ پہلی مہم سریہ العیص کے بارے میں ابن اسحاق اور ان کے جامع، واقدی اور ان کے شاگرد، بلاذری، یعقوبی اور ابن اثیر نے کسی محرک کا ذکر نہیں کیا ہے اور جہاں قریشی کارواں کا ذکر ہے وہاں یہ کہا گیا ہے کہ یہ مہم جب اپنی منزل مقصود پہ پہنچی تو اس کا وہاں ایک قریشی کارواں سے سامنا ہو گیا۔ صرف طبری ایسے مورخ ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ مہم اس لیے ترتیب دی گئی تھی کہ قریشی کارواؤں کے سامنے ہو جائے۔ (لیعترض لعیرات قریش)۔ دوسری مہم کے بارے میں کسی مورخ نے بھی دعویٰ نہیں کیا ہے کہ وہ قریش یا قریشی کارواں کے خلاف بھیجی گئی تھی۔ قریشی کارواں سے اس کا سامنا پہلی مہم کی طرح اتفاقاً ہو گیا تھا۔ اس مہم کے سلسلے میں اس کے ایک شریک حضرت سعد بن ابی وقاص کا یہ بیان کہ قریشی کارواں پر چھاپہ مارنے کی ان کی تجویز سے کسی نے اتفاق نہیں کیا تھا بڑا اہم ہے اور ظاہر کرتا ہے کہ بنیادی طور پر اس کا مقصد چھاپہ مارنا ہرگز نہ تھا۔ تیسری مہم کے سلسلے میں مآخذ کو دو طبقوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔ ایک طبقہ جس میں ابن اسحاق ابن ہشام، یعقوبی شامل ہیں کسی قریشی کارواں کا ذکر کرتا ہے نہ قریش کا حوالہ دیتا ہے۔ جبکہ واقدی اور ان کے دو تین متبعین کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے

حضرت سعدؓ کو غرار اس لیے بھیجا تھا کہ وہاں سے ایک قریشی کارواں گذرنے والا تھا۔ لیکن اس کا یہ مطلب کیوں کر لیا جائے کہ اس سے مراد چھاپہ مارنا تھا۔ اس کا مقصد ان کے بارے میں خبریں فراہم کرنا بھی تو ہو سکتا تھا۔ غزوہ ابواء یا ودان کے بارے میں تین نقطہ ہائے نظر ملتے ہیں۔ ابن اسحاق اور ان کے متبعین کا خیال ہے کہ آپ قریش اور بنوضمرہ بن بکر بن عبد مناۃ بن کنانہ کے ارادے سے نکلے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ارادہ کیا ہے۔ کیا دونوں کے بارے میں ایک ارادہ تھا یا الگ الگ۔ البتہ واقدی اور ان کے دو پیرو کاروں کا بیان ہے کہ قریشی کارواں کا سامنا کرنے کے لیے نکلے تھے۔ تیسرا نقطہ نظر یعقوبی کا ہے اور وہ مکمل سکوت ہے۔ دوسرے غزوۂ بواط کے بارے میں ابن اسحاق اور ان کے جامع کا بیان ہے کہ آپ کا مقصود قریش تھے جبکہ واقدی اور ان کے متبعین نے مقصود کاروانِ قریش کو روکنا بتایا ہے۔ یعقوبی پھر خاموش ہیں۔ اس نوع کی آخری مہم کے بارے میں ابن اسحاق کے مکتبِ فکر کا خیال ہے کہ آپ قریش کے ارادے سے، اور واقدی کے مکتبِ فکر کے مطابق کاروانِ قریش پر چھاپہ مارنے کے لیے نکلے تھے۔ سریہ نخلہ کے بارے میں کسی بھی مورخ نے اپنا تبصرہ نہیں کیا ہے کہ اس کا محرک کیا تھا۔ ان دونوں مکاتبِ فکر کے مطابق قریش یا قریش کے کارواں کی نگرانی اور خبر گیری کرنا تھا۔ یہ دلچسپ بات ہے کہ ان مہموں میں سے صرف بواط اور ذوالعشیرہ کے بارے میں واقدی اور ابن سعد نے کھل کر کہا ہے کہ ان کا مقصد مکہ کے کاروانوں کو روکنا تھا لیکن کسی اور سریہ یا غزوہ کے بارے میں ایسا واضح بیان نہیں ہے۔ ماخذ میں اس کے لیے جو افعال استعمال ہوئے ہیں وہ بڑے دلچسپ ہیں اور ان میں کسی کے معنی لوٹنے، چھاپہ مارنے کے نہیں ہیں۔ حیرت کی بات ہے کہ ان کے معنی لوٹ مار کے کیونکر لئے گئے ہیں۔[(۱۸۹)] اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ماخذ کی داخلی شہادتوں سے بھی ان مہموں کا مقصد لوٹ مار، مالِ غنیمت حاصل کرنا یا قریش کو اشتعال دلانا اور ان کی تجارت کے لیے خطرہ پیدا کرنا ثابت نہیں ہوتا۔

—(جاری)—

سیرت شیخ بوعلی سینا کے بعض پہلو

"القانون فی الطب" کی روشنی میں

(۴)

از: مولانا حکیم محمد زماں حسینی صاحب۔ کلکتہ

۵:- کتاب اسرار التوحید میں مذکور درج ذیل واقعہ بھی شیخ بوعلی ابن سینا کی طہارت سیرت کی تائید میں اور عیب مے گساری کے خلاف انتہائی زبردست دلیل ہے۔

"خواجہ بوعلی (ابن سینا)، با شیخ (ابوسعید) درخانہ شد و درخانہ فرازکردند و سہ شبانہ روز بایک دگر بودند بخلوت، وسخن می گفتند کہ کس ندانست، و نیز بہ نزدیک ایشان نیامد مگر کسے کہ اجازت دادند وجز بنماز جماعت بیروں نیامدند بعد سہ شبانہ روز خواجہ بوعلی برفت شاگرداں از خواجہ بوعلی پرسیدند کہ شیخ (ابوسعید) چگونہ یافتی؟ گفت ہرچہ من دانم او می بیند و متصوفہ و مریدان شیخ (ابوسعید) چوں بنزدیک شیخ (ابوسعید) درآمدند از شیخ (ابوسعید) سوال کردند کہ ای شیخ (ابوسعید) بوعلی را چوں یافتی؟ گفت ہرچہ ما می بینم او می داند" (از منتخب اسرار التوحید از آقائے بہمنیار طبع ایران ص۵)

عہ اس حکایت کا ابتدائی حصہ یوں ہے:

یک روز شیخ ما ابوسعید قدس اللہ روحہ العزیز در نشابور مجلس می گفت خواجہ ابوعلی سینا رحمۃ اللہ از در خانقاہ شیخ درآمد و ایشان ہر دو پیش از آں یک دیگر را ندیدہ بودند اگرچہ میان ایشان مکاتبت بود چوں بوعلی از در، درآمد شیخ روی بوی کرد، وگفت حکمت دانی آمد، خواجہ بوعلی درآمد و نشست، شیخ بسر سخن شد و مجلس تمام کرد و از تخت فرود آمد و درخانہ شد، و خواجہ بوعلی با شیخ درخانہ شد و درخانہ فراز کردند۔ الی آخر۔۔۔۔

(منتخب اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید رحمۃ اللہ علیہ فصل دوم ص۴۹ طبع طہران)

یعنی شیخ ابوعلی ابن سینا اور شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر صوفی (دونوں دوست) تین شبانہ روز ایک مکان میں خلوت گزیں ہو گئے اور اس طرح باہمی راز و نیاز میں مشغول رہے کہ کسی کو اسکی خبر اور بھنک بھی نہیں لگی۔ کوئی شخص بلا اجازت خلوت کدہ میں نہیں آسکتا تھا یہ دونوں صاحبان صرف نماز جماعت کی حاضری کیلئے باہر نکلتے تھے۔ اس مدت کے بعد شیخ بوعلی ابن سینا رخصت ہو کر اپنے مستقر پر چلے گئے، تلامذہ نے دریافت کیا کہ آپ کے نزدیک شیخ ابوسعید صوفی کا مقام معرفت کیا ہے؟ جواب میں شیخ نے فرمایا کہ جن حقائق کا میں بواسطہ علم ادراک رکھتا ہوں ان کو صوفی ابوسعید اپنی باطنی نگاہوں سے دیکھ رہے ہیں یعنی وہ صاحب بصیرت بزرگ ہیں ـــــ اس طرح شیخ ابوسعید رحمتہ اللہ علیہ کے مریدان باصفا نے سوال کیا کہ حضرت والا نے شیخ بوعلی سینا کو کس مقام معرفت پر پایا؟ جواب میں آپ نے فرمایا کہ جن حقائق باطنی کا میں مشاہدہ کر رہا ہوں بوعلی ابن سینا ان حقائق باطنی سے آگاہ اور واقف ہیں ـــــ اس واقعہ نے یہ صاف کر دیا کہ شیخ اور صوفی ابوسعید میں یگانگت و محبت[عہ] کی یہ وارفتگی پاکیزگی فکر و نظر اور طہارت کردار پر مبنی ہے، اور شیخ بوعلی کم از کم دینداری کا وہ اعلیٰ درجہ ضرور رکھتے تھے کہ خلوت کدہ شیخ ابوسعید میں تین شبانہ روز رازدارانہ اور تلاش حقائق کی پرکیف زندگی گزار سکے۔ اور اس کیف و بے خودی کی مجلس شبانہ روز میں بھی نماز باجماعت کا احترام ملحوظ خاطر رہا اور اس نے اس کی پابندی لازمی جانی ـــ شیخ کے جس مقام رفیع کی نشاندہی یہ واقعہ کر رہا ہے اس کے معاملہ میں روایت مے گساری کی حیثیت کیا رہ جاتی ہے؟

۷: تتمہ صوان الحکمہ دوسری کتب حوالہ میں زمانہ کے اعتبار سے مقدم ہے اس میں اول، اول لفظ نبیذ منقول ہے جس سے متبادر سادہ شربت ہوتا ہے، بعد کو..... اس کے بجائے لفظ شراب کا منقول ہونا

عہ شیخ الرئیس اور شیخ ابوسعید رحمہا اللہ کی باہمی صداقت و مودت کا آغاز اسی شناسائی اور ہم کلامی اور ملاقات سے ہوتا ہے جسکا شہرہ بعد کو ہوا، اسی دوستی کا ذکر صاحب عیون الانباء نے جلد دوم صفحہ پر یوں کیا ہے تحریر فرماتے ہیں "ومن کلام الشیخ الرئیس وصیۃ اوصی بہا بعض اصدقائہ، وھو ابوسعید بن ابی الخیر الصوفی"

کاتبوں کی تصحیف یا قصداً تحریف ہے۔ بہرحال اس لفظ سے فوراً ذہن نشہ آور مشروب کی طرف جاتا ہے اور اس نے بے جا شہرت حاصل کرلی۔ مگر قرائن ودلائل مذکورہ سے قطعی طور پر یہ ثابت ہے کہ اس جگہ اگر لفظ نبیذ ہی مانا جائے تب بلا شبہ سادہ شربت ہی مراد ہے۔

۷: علماء شیراز کے جواب کے سلسلہ میں ابو عبید جوزجانی نے " وصلینا العشاء وقدم الشمع الخ" میں جو تفصیل دی ہے اس پر دوبارہ نظر ڈالتے اور فیصلہ کیجئے کہ واقعی یہ ممکن ہے کہ شراب مسکر فوراً نماز عشاء کے بعد پی جاتے اور سگے بھائی محمود اور چہیتے شاگرد ابو عبیدہ کی بھی اس میں شرکت ہو...... کس قدر بے حیائی کی بات ہے؟ لیکن نبیذ مشروع کی صورت میں معاملہ یکسر بدل جاتا ہے بلکہ اس میں شیخ کی دینداری کی جھلک غیر معمولی خوبصورتی سے اور طالبان علم کے لئے مہمیز شوق کا سامان محسوس ہوتا ہے اسی طرح شبینہ مجلس درس کی روداد میں مجلس مے گساری کا تذکرہ اس طریقے پر کہ عام طالبان علم کی بھی شرکت ہوتی تھی اور شراب نوشی کی جاتی تھی، فہم ودانائی سے دور ہے ــــ لیکن انہیں مواقع میں حلال نبیذ یا پاک مشروب مرادلینے کے بعد یہ استبعاد ختم ہو جاتا ہے ــــ بلکہ قرائن کا تقاضہ یہ ہے کہ قطعیت کے ساتھ یہی مراد لیا جائے ــــ رہا مزامیر اور مغنیوں کی حاضری سے لذت اندوز ہونا شرعاً قابل مذمت عمل نہیں ہے، ہاں اگر گانے والیاں ہوتیں تب ضرور اس میں قباحت ہوتی لیکن یہ واقعہ ہے کہ دامن شیخ کا تقدس ــــ مغنیات اور اجنبیات کی ناپاک مجالست سے محفوظ ہے۔

۸:۔ صاحب تتمہ کی یہ عبارت " وکان الحکماء المتقدمون .... تا ... من کان بعدہٗ.... شیخ کے خلاف مخاصمت مذہبی کا مظاہرہ اور اتہام ہے۔ کیا محض لفظ نبیذ کی بنا پر یہ فیصلہ کیا جائیگا؟ جبکہ یہ اپنے معنی خمریت یا سکریت میں قطعی نہیں ہیں۔ بلکہ اس جگہ وزنی قرائن اس کے خلاف موجود ہیں پھر تعجب ہے کہ وہ زہد اسلامی جو شیخ میں صاحب تتمہ کو دکھائی نہیں دیتا وہ قبل از اسلام حکماء میں موجود نظر آتا ہے جبکہ اسلامی پیمانہ پیغمبر اسلام کا عطیہ ہے۔ قبل اسلام یہ مے گساری بعض حکماء میں ثابت ہے اور اس عہد کے اعتبار سے ان کی جلالت شان عبادت بھی مسلم ہے۔ مثال کے طور پر

جالینوس کو پیش کرتا ہوں اس کے بارے میں یہ صراحت ملتی ہے " وحکی جالینوس عن نفسه انه کان یصیبه الفواق عند تناوله الفلافلی ثم الشراب للشراب بعده لتاذی فم المعدة بالحدة (القانون جلد دوم صفحہ بحث صرع) ---- جالینوس اپنا ذاتی واقعہ بیان کرتا ہے کہ جب کبھی میں فلافلی (یعنی وہ مرکب جس میں فلفل سیاہ، فلفل سفید فلفل دراز پڑی ہو) کھانے کے بعد شراب پی لیتا ہوں تو اس کے بعد فوراً ہی مجھے ہچکی آنے لگ جاتی ہے اس لیے کہ فلافلی سے فم معدہ میں سوزش پیدا ہو چکی ہوتی ہے۔

صاحب تتمہ نے مزید ظلم یہ کیا کہ عہد شیخ کے بعد کے تمام مے نوش اطباء وحکماء کا سرغنہ رہبر شیخ کو قرار دیا ہے.... فیا للعجب ـ یہ کس فہم وشعور کے حکماء اور اطباء ہیں جنہوں نے اپنی عقلیں شیخ بوعلی سینا کے سپرد کر دیں ہیں ---- حد ہو گئی ۔ شیخ کی پاک ازواجی زندگی کو بھی نشانہ ملامت بنایا ہے اور اس سلسلہ میں ---- " وکان مشغوفاً بشراب الخمر و استفراغ القوی الشوانیة " جیسے کریہہ الفاظ شیخ کے بارے میں استعمال کر کے اپنی ناخوشی کا اظہار کرتے ہیں کہ.... شیخ رات دن مے نوشی اور شہوت رانی میں ڈوبا رہتا تھا۔ میرا خیال ہے کہ یہ طریقہ شیخ سے عداوت کا مظاہرہ ہے۔ سہ

فعین الرضا عن کل عیب کلیلة ولکن عین السخط تبدی المساویة

اسی سلسلہ میں ایک عقیدت مند کے جذبات الفاظ کا نہیں چنانچہ ابوعبیدہ جوزجانی فقیہ تلمیذ شیخ کہتا ہے — " وکان الشیخ قوی القوی کلها وکانت قوة المجامعة من قواه الشهوانیه اقوی واغلب وکان کثیراً ما یشتغل به فاثر فی مزاجه " (عیون الانباء صفحہ جلد ثانی)۔ یعنی خلقی طور پر شیخ کے تمام قوی جسمانی میں غیر معمولی توانائی تھی جس کے نتیجہ میں قوت شہوانی فطری بناوٹ کی بنا پر اس میں حد سے سوا تھی ۔ اضطراراً شیخ اس کے تقاضے پورے کرتا اور اس کے اثرات نے اسکو سرعت کے ساتھ کمزور کر دیا (اور امراض مہلکہ میں مبتلا ہو کر تھوڑی عمر میں اس دار فانی سے رخصت ہو گیا ورنہ دنیائے علم وحکمت کو یہ گوہر شب چراغ اور بھی بیش از بیش تابانی بخشتا)

غور کرنے کی بات ہے کہ اس عمل "انعزار" میں شیخ کی یکسوئی کی کوئی جھلک بھی ہے؟ اس سے عمل سے فوقی اور وہیش کوشی کا کرشمہ ہے؟..... یا فطری قوت کا اضطراری ثمرہ ہے؟ — الغرض صاحب تتمہ کی یہ تنقید مبنی بر انصاف و حقیقت نہیں ہے بلکہ مخاصمت مذہبی کا مظاہرہ ہے!

دراصل شیخ کی عبقریت نے جب بعض علمی یا اسلامی اعتقادی مسائل میں انفرادیت اختیار کی تو حکماء اور علماء اسلام کی طرف سے مخالفانہ یورشیں شروع ہوئیں اور تان اسیر ٹوٹی کہ شیخ بعض عقائد فاسدہ کی بنا پر کافر ہو گیا چنانچہ جن، جن افراد کے ہاں اس کا کفر مسلم ہو گیا ان لوگوں کے ہاں اس کی نبیذ نوشی، مئے نوشی قرار پائی۔ تاکہ شیخ کی فاسقانہ زندگی اس کے عقیدۂ کفر کے لیے بنیادی زینہ کا کام دے سکے۔ پھر زوروں پر اسکی ایسی تشہیر کی گئی کہ شیخ اور مئے نوشی لازم و ملزوم کے درجہ کی چیز ہو گئی لیکن ایسے علماء بیدار جن کی باریک بیں نگاہوں نے اس دام فریب کا شکار ہونے سے ان کو محفوظ رکھا۔ ان لوگوں نے شیخ کے بارے میں محتاط روش اختیار کی۔ انہیں میں قاضی ابن خلقان صاحب وفیات الاعیان بھی ہیں جنھوں نے شیخ کے ساتھ علمی اور دینی انصاف کا مظاہرہ کیا۔ شیخ کے تذکرے میں انھوں نے دو کام کیے ہیں۔ (۱) مئے نوشی اور اس سے متعلق کل باتیں جو تتمہ وغیرہ میں مذکور ہیں انہیں بالکل حذف کر دیا۔ اپنے قلم سے انھوں نے اسکی تردید کی بھی ضرورت نہیں محسوس کی (۲) نیز نہایت ہی مناسب انداز میں شیخ کے لیے ستائشی کلمات تحریر فرماتے ہیں چنانچہ شیخ کی نیک کرداری کا مفصل تذکرہ کرنے کے بعد تحریر فرمایا" وکان نادرۃ عصرہٖ فی علمہ وذکائہ وتصانیفہ۔" چند سطروں کے بعد یہ تحریر کیا ہے " وھو احدیٰ فلاسفۃ المسلمین " یعنی شیخ علم و ذہانت اور تصانیف میں یگانۂ روزگار تھا۔ اور مسلمان فلاسفہ میں ایک فرد کامل تھا۔ (وفیات الاعیان جلد اول ص۲۴۲) مگر قاضی صاحب کا یہ منصفانہ فیصلہ بعض علماء کو کس قدر گراں ہے، ملاحظہ ہو " قال ابن الاھدل قال الیافعی طالعت کتابہ الشفا (وما اجدرہٗ بقلب الفاءِ قافاً) لاشتمالہ علی فلسفۃ لاینشرح لہا قلبُ متدین واللّٰہ اعلم بخاتمتہ وصحۃ توبتہ — وقد کفرہ الغزالی فی کتابہ المنقذ من الضلال وقال ابن الصلاح

لم یکن من علماء الاسلام بل کان شیطانا من شیاطین الانس واثنی علیہ ابن خلکان انتھی کلامہ (شذرات الذہب جلد ثالث ص۲۳۴) - ابن اہل نے یافعی کی یہ بات نقل کی ہے کہ میں نے ابن سینا کی کتاب شفاء کا مطالعہ کیا، اس کی باتیں کسی دیندار قلب میں اثر نہیں کرسکتیں۔ بہت ہی مناسب ہے کہ شفاء کے فاء کو قاف سے بدل دیا جاتے۔ اس کے مصنف کا خاتمہ ایمان اور صحت تو خدا ہی کو معلوم ہے۔ امام غزالی نے تو اپنی کتاب منقذ من الضلال میں اس شخص کی تکفیر کی ہے اور ابن صلاح نے تو یہاں تک فرمایا ہے کہ ابن سینا انسانی شیطانوں میں سے ایک بڑا شیطان ہے یہ شخص علماء اسلام میں سے نہیں ہے — ان تصریحات سے معلوم ہوجاتا ہے کہ شیخ ابوعلی ابن سینا مناقشات مذہبی کی بنا پر ہدف ملامت بنا حتیٰ کہ کفر وسیلت کا لبادہ اس پر ڈال کر اسکی قبا، ایمان وحکمت کی دھجیاں اڑا دی گئیں — اس مذہبی نفرت نے شیخ کے نبیذ کو بھی اپنی گرفت میں لے لیا اور اسکی پاکیزگی کو نجاست میں بدل کر "خمر" بنادیا۔ مگر قاضی ابن خلقان پر اپنے محترم استاد الحافظ المحدث ابن صلاح کی تصریح کا بھی کوئی اثر نہیں ہوا، نہ امام غزالی کی جلالت شان نے مرعوب کیا چنانچہ وہ ابن سینا کو اپنی تحریر میں ان "مسلمان فلاسفہ" میں شمار فرماتے ہیں جو نیکوکار تھے جیسا کہ میں نے ابھی انکی رائے نقل کی ہے۔

مشہور ناقد محمد محی الدین عبدالحمید نے وفیات الاعیان کے ابتدائیہ میں ابن خلکان کے بارے میں یہ بات صحیح لکھی ہے کہ وھو حین ینقل عن الکتب المصنفۃ لا یقف عند النقل ویلقی عھدتہ علی صاحبہ، شان کثیر من المصنفین ولکنہ یزن الکلام وینخلہ فان شک فیہ ولم یقع منہ موقع القبول عقبّہ بقولہ (وفی النفس من ھذا الکلام شیٔ اناذکرہ) فان لم یکن الکلام ظاھر البطلان وکانت ثمۃ روایۃ اخری وازن بین الروایتین وصحح کلام اوثقھما واحفظھما کقولہ نقل الحاکم اصح وما اشبہ ذالک من العبارات (وفیات الاعیان مقدمہ ص۱۱ جلد اول) — خلاصہ یہ ہے کہ مصنفین سابقین کی باتیں ابن خلکان چھان پھٹک کر

تاپ تول کر نقل کرتے ہیں، قابل ترک کو چھوڑتے ہیں۔ شیخ کے بارے میں بھی ان کی یہی حالانہ [illegible]
روش ہے۔ انھوں نے اس سلسلہ کی لغویات اور حشویات نکال کر صرف صحیح باتیں لے لیں ہیں۔

شیخ عبد القادر حنفی (متوفی ۷۷۵ھ) نے شیخ ابو علی ابن سینا کو فقہائے حنفیہ میں شمار کیا ہے اور قاضی ابن خلقان کے الفاظ دہرائے ہیں۔ تحریر فرماتے ہیں "وکان نادرۃ عصرہ فی علمہ وذکائہ وتصانیفہ" انھوں نے ابن ماکولا کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ شیخ ابوبکر زاہد کا خیال ہے کہ شیخ کی تو بہت سی کرامتیں بھی مشہور ہیں۔ تحریر کرتے ہیں قال ابن ماکولا عن الامام ابی بکر الزاھد لہ کرامات مشہورۃ (ص۶۵ " جواہر المفیہ فی طبقات الحنفیہ)۔

شیخ کے بارے میں علامہ شہرستانی کے خیالات بھی قابل توجہ ہیں انھوں نے فلاسفہ اسلام ایک فہرست ملل ونحل میں دی ہے اس میں شیخ کے بارے میں لکھا ہے کہ شیخ الرئیس فلاسفہ اسلام کا سرتاج ہے اسکی عالمانہ اور فلسفیانہ باتیں نہایت دقیق وعمیق ہیں اور جملہ علوم وحکمت کو حاوی مشہور مثل "کل الصید فی جوف الفرا" کے مصداق ہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانی مصری نے تاج الدین محمد بن عبد الکریم الشہرستانی کی کتاب الملل والنحل سے یہ باتیں یوں نقل کی ہیں "لما سرد اسامی فلاسفۃ الاسلام فقال وعلامۃ القوم ابو علی ابن سینا کان طریقتہ ادق ونظرہ فی الحقائق اغوص وکل الصید فی جوف الفرا" (لسان المیزان للحافظ ابن حجر جلد ثانی صفحہ ۲۹۳)۔

علامہ ابن حموی فقیہ شافعی نے صراحت کی ہے کہ فلاسفہ میں سے کسی کا بھی وہ زینہ نہیں ہے جس مرتبہ پر ابن سینا فائز ہے۔ حافظ ابن حجر تحریر فرماتے ہیں " وقال ابن الحموی الفقیہ الشافعی شارح الوسط فی کتابہ 'الملل والنحل' لم یصل احد من ھؤلاء الفلاسفۃ یعنی فلاسفۃ الاسلام مقام ابی نصر الفارابی وابی علی ابن سینا" (لسان المیزان ج ثانی صفحہ ۲۹۳)۔

۵:۔ محدث جلیل حافظ ابن حجر عسقلانی کی اپنی ذاتی روش بھی شیخ کے بارے میں ہمدردانہ ہے

جس کی بنیاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شیخ ابن سینا کی وہ عقیدت ہے جو القانون میں بعض مقامات پر شیخ کے قلم سے حافظ کو نظر آتی ہے چنانچہ دوسرے حضرات کی نا قدانہ رائیں نقل کرنے کے بعد اپنے ہمدردانہ رجحان کا ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں "وقال ابن سینا فی الکلام علی بعض الادویۃ ھو کما قال صاحب شریعتنا صلی اللہ علیہ وسلم (لسان المیزان جلد ثالث صفحہ ۲۹۳) حافظ ابن حجر کی یہ تحریر اظہار ترحم کے لئے ہے جس سے میں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ حافظ ابن حجر شیخ کے ساتھ ہمدردانہ روش اختیار کرنیکے لئے دوسرے حضرات کو بھی اس بنیاد کی طرف توجہ دلا رہے ہیں جس بنیاد نے ان میں نرمی پیدا کر دی ہے۔ ملاحظہ ہو لسان المیزان۔

۲۔ علامہ ابن خلدون کی تعریحات میں نے تمہید مقالہ میں نقل کر دی ہیں دوبارہ ان پر نظر ڈالی جائے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ شیخ کا "قدحا من النبیذ" اور "قدحا من الشراب" مناقشات علمی کا نشانہ بنا اور شیخ کے خلاف کفر و فسق کی خوب، خوب تشہیر ہوئی ورنہ ان قرائن و دلائل قویہ کی روشنی میں جو میں نے اصل مقالہ اور اس ضمیمہ میں نقل کیے ہیں یہ حقیقت واضح ہے کہ بلا نشہ کا نبیذ اور سادہ مشروب شیریں شیخ نے استعمال کیا ہے اسی سے اس کی وہ تھکن دور ہو جاتی اور ضعف و اضمحلال اور غلبۂ نوم کا کسل ختم ہو کر از سر نو توانائی لوٹ آتی جس کی خاطر وہ اس مشروب کی طرف متوجہ ہوتا تھا۔

ایک غلطی پر تنبیہ عہد حاضر کے دو قابل ذکر طبیبوں نے مشروب شیخ کا ترجمہ سادہ پانی کیا ہے۔ چنانچہ (۱) حکیم ڈاکٹر جیلانی مرحوم لاہوری نے اپنی معرکۃ الآراء اردو تصنیف "تاریخ الاطباء" کے صفحہ ۱۸۳ پر تحریر فرمایا ہے "راتیں جاگ کر کتب بینی میں بسر کر دیا کرتا تھا، نیند غالب آتی یا تکان محسوس ہوتا تو پانی پیتا تھا اور تازہ دم ہو کر پھر کتاب دیکھنے لگتا۔"

(۲) حکیم سید علی احمد نیر واسطی بھنوری ہندی حال مقیم لاہور نے تحریر فرمایا ہے وہ (شیخ) شبانہ روز کتابوں کے مطالعے میں مصروف رہتا تھا جب تھک جاتا تو، تھوڑا سا پانی پی لیتا اور پھر مطالعہ

شروع کردیتا ہے (حواشی طب العرب ترجمہ انگریزی مڈیسن از براؤن صفحہ ۲۹)

لیکن ان حضرات کی یہ رائے دو وجہوں سے غلط ہے۔ اوّل: لفظ شراب کا ترجمہ گو پانی کیا جاسکتا ہے مگر پانی کا خاصہ بے ستی پیدا کرنا۔ شیخ کی ضرورت اس سے نہیں پوری ہوگی اس لیے موقع کے اعتبار سے غلط ہے۔ دوم لفظ نبیذ کا ترجمہ سادہ پانی کس طرح کیا جائے گا جبکہ یہ لفظ بھی بہ سلسلہ شیخ منقول ہے۔ بلکہ قدیم تر مآخذ تتمہ میں اصل لفظ یہی نبیذ ہے اور لفظ شراب کا تذکرہ بھی ہے — گو یہ حقیقت قابل قدر ہے کہ ان حضرات کو بھی شیخ کی مے گساری کی کہانی سے اتفاق نہیں ہے جسکی بناپر ان حضرات نے زیر نقد ترجمہ کی ضرورت محسوس کی۔

ایک عجیب توجیہ:-

ایک اور غلطی پر تنبیہ

حکمائے اسلام میں ایک مشہور فلسفی شخص ابوسلیمان محمد بن طاہر سجستانی (متوفی ۳۷۵ھ) مصنف صوان الحکمۃ گذرے ہیں ان کا ذکر صاحبِ الملل والنحل، عبدالکریم شہرستانی نے فلاسفہ اسلام میں (صفحہ ۳۶۵ ترجمہ فارسی مطبوعہ ایران)، اور ابن ابی اصیبعۃ صاحبِ عیون الانباء (جلد اول صفحہ ۳۲۵) نے بھی ذکر کیا ہے۔ یہ شخص ابن ندیم صاحبِ کتاب الفہرست کا استاد ہے (اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور صفحہ ۲۲۸) اس (سجستانی) کے تذکرے میں صاحبِ نزہۃ الارواح نے لکھا ہے "وکان یتناول من الشراب المختلف فیہ علی مذہب ابی حنیفۃ لکونہ حنفیاً" (نزہۃ الارواح جلد ثانی صفحہ ۹۱) یعنی ابوسلیمان سجستانی چونکہ حنفی ہے اس لیے فقہ حنفی کی رو سے بعض مشروبات مسکرہ کے استعمال کرنے کی فقہی گنجائش سے فائدہ اٹھاتا تھا اور پیتا تھا — یہ شخص ابن سینا سے پہلے گذرا ہے اس لیے بعض آدمیوں کی رائے ہے کہ ممکن ہے کہ شیخ بوعلی ابن سینا بھی اسی طرح کی فقہی گنجائش سے فائدہ اٹھاتا ہو، — مگر میری اپنی رائے میں یہ بات غلط ہے کیونکہ شیخ کے جس مذہبی مزاج کا "القانون" کے مندرجات سے پتہ چلتا ہے نیز وصیت نامہ کے جو الفاظ ہیں اور جو دوسرے قرائن میں نے نقل کیے ہیں۔ ان کی روشنی میں اس خیال کی قطعی گنجائش نہیں ہے۔

خاتمہ کلام پر اس حقیقت کا اظہار نہایت ضروری ہے کہ مولفِ تتمہ، فرقہ شیعہ امامیہ سے تعلق رکھتے ہیں جن کے نزدیک "مطلق نبیذ" بحکم خمر ہے۔ اسی لیے انھوں نے تتمہ کی عبارت منقولہ میں لفظ نبیذ نقل کرنے کے بعد بین القوسین اپنا فیصلہ صادر کیا ہے کہ (وکان الحکماء المتقدمون۔ الی آخرہ)۔ اور ان کے انہیں کلمات نے شیخ بوعلی سینا کے خلاف مئے گساری کی روایت کی بنیاد ڈالدی جو عام مولفین اور مصنفین کی کتابوں میں نقل ہوتی گئی یہاں تک کہ اس کے خلاف سوچنے کی بھی ضرورت کسی کو نہیں محسوس ہوتی۔

ان کی شیعت کی شہادت سید اعجاز حسین کنتوری کی کتاب "کشف الحجب والاستار" مہیا کرتی ہے۔ یہ وہ کتاب ہے جس میں صرف امامیہ مصنفین کی کتابوں کا ذکر ہے اس کے دیباچہ میں مصنف نے لکھا ہے "ھذا الکتاب المسمی بکشف الحجب والاستار عن احوال الکتب والاسفار ذکرت فیہ الکتب التی صنفھا الامامیہ اعلی اللہ کلمتہٗ فی البریۃ۔" پھر اس مصنف نے اپنی اس کتاب میں مولف تتمہ کی بھی ایک کتاب کا ذکر کیا ہے چنانچہ لکھتا ہے "تلخیص مسائل الذریعۃ للمرتضیٰ فی اصول الفقہ۔ لابی الحسن زید البیھقی نزیل خراسان۔" (کشف الحجب والاستار، مطبوعہ ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ صفحہ ۱۲۱)۔ اس طرح مؤلف تتمہ کی شیعیت کا ثبوت مہیا ہو جاتا ہے۔

مسئلہ نبیذ کے بارے میں فرقہ شیعہ کے اس عقیدہ کی صراحت علامہ تفتازانی نے کی ہے۔ تحریر فرماتے ہیں: "عدم تحریمہ من قواعد اھل السنۃ خلافاً للروافض۔" یعنی نبیذ غیر مسکر کی حلت اہل سنت کا بنیادی عقیدہ ہے۔ البتہ شیعہ حضرات اسکی حرمت کا

---

(۱) وکذلک النبیذ فانہ کالخمر حکماً واحداً وان لم یکن من شانہ الاسکار (فقہ الامام جعفر الصادق عرض و استدلال، الجزء السادس صفحہ ۲۹۱)

(۲) اما النبیذ والفقاع فانہما حرام علی کل حال، حتی مع عدم الاسکار لتعلق النص بہا (حوالہ مذکورہ بالا)

(۳) واجتمعت الطائفۃ المحقۃ علی انہ لا فرق بین الخمر والنبیذ فی شئ من الاحکام لا فی شرب الکثیر ولا فی شرب القلیل منہ (الاستبصار جلد ثالث صفحہ ۳۱۵ مصنفہ ابوجعفر محمد ابن الحسن الطوسی)

عقیدہ رکھتے ہیں۔ (شرح عقائد نسفی صھ")

اس وضاحت کے بعد سرچشمۂ فساد کا سراغ بآسانی لگ جاتا ہے اور واضح ہوجاتا ہے کہ اگر صاحب تتمہ احوال شیخ کے نقل و بیان میں صرف اپنی مورخانہ حیثیت پر قائم رہتے تو یہ غوغائے ناروا کبھی سننے میں نہ آتا اور نہ شیخ کے خلاف یہ حادثۂ تاریخی رونما ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ ان بنیادوں کی بنا پر جن کا ذکر میں نے کیا ہے شیخ کے بارے میں "مئے نوشی" کی روایت غلط ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

کتابیات :-

مقالہ کی تیاری میں درج ذیل کتابیں پیش نظر رہیں :-

۱۔ القرآن الکریم

۲۔ مشکوٰۃ المصابیح ۔ خطیب عمری تبریزی (م ۷۴۲ھ) مطبوعہ اصح المطابع دہلی۔

۳۔ معارف السنن ۔ محمد یوسف بن سید محمد زکریا الحسینی البنوری (م ۱۳۹۷ھ) مطبوعہ کراچی

۴۔ اشعۃ اللمعات شرح مشکوٰۃ (فارسی)۔ مولانا شاہ عبدالحق محدث دہلوی۔ نولکشور لکھنؤ

۵۔ القانون فی الطب ۔ شیخ بوعلی ابن سینا ۔ مطبوعہ مطبعہ العامرہ مصر

۶۔ مقدمہ ابن خلدون ـــــ مطبعۃ الامیریۃ بولاق مصر

۷۔ اخبار الحکماء ۔ علی بن یوسف جمال الدین قفطی ۔ مطبوعہ لیپزنگ

۸۔ نزہۃ الارواح ۔ شمس الدین الشہرزوری (م ۶۸۷ھ)۔ دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن

۹۔ عیون الانباء فی طبقات الاطباء ۔ ابن ابی اصیبعۃ۔ الطبعۃ الاولیٰ بالمطبعۃ الوہبیۃ مصر

۱۰۔ وفیات الاعیان ۔ ابن خلکان ۔ مطبوعہ مصر۔

۱۱۔ الملل والنحل۔ عبدالکریم الشہرستانی۔ مطبوعہ بیروت۔

۱۲۔ ترجمہ فارسی ملل ونحل ۔ مطبوعہ ایران۔

۱۳۔ صراطِ مستقیم (فارسی) — اسماعیل شہیدؒ — مطبع مجتبائی دہلی
۱۴۔ انفاسِ رحیمیہ — شاہ عبدالرحیم دہلویؒ مطبع مجتبائی دہلی
۱۵۔ منتخب اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید — آقای بہمنیار ۔ طبع ایران
۱۶۔ شذرات الذہب — عبدالحی بن العماد الحنبلی ۔ مطبوعہ مصر
۱۷۔ لسان المیزان — احمد بن علی بن حجر شہاب الدین العسقلانی — مطبوعہ حیدرآباد
۱۸۔ الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ — عبدالقادر حنفی (م ۷۷۵ھ) دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن
۱۹۔ تفہیمات الٰہیہ ۔ شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶ھ) مدینہ پریس بجنور یوپی ہندوستان
۲۰۔ مجمع البحار — علامہ طاہر پٹنی ۔ مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن
۲۱۔ القاموس المحیط ۔ مجدالدین فیروزآبادی ۔ مطبوعہ بیروت
۲۲۔ المنجد — الاب لویس معلوف الیسوعی ۔ طبع بیروت
۲۳۔ غیاث اللغات — محمد غیاث الدین — مطبع نظامی کانپور
۲۴۔ اردو دائرۃ المعارف اسلامیہ — مطبوعہ لاہور
۲۵۔ صراح ۔ ابوالفضل محمد بن عمر جمال القرشی مطبع کانپور
۲۶۔ طب العرب — پروفیسر ایڈورڈ جی براؤن، مع ترجمہ و تشریح حکیم سید علی احمد نیر واسطی مطبوعہ لاہور
۲۷۔ تتمہ صوان الحکمۃ ۔ ظہیر الدین ابوالحسن علی زید البیہقی (م ۵۶۵ھ) مطبوعہ لاہور
۲۸۔ تذکرۃ الاولیاء (فارسی) از فریدالدین عطار ۔ مطبوعہ بمبئی ۔
۲۹۔ کشف المحجوب و الاستار ۔ سید اعجاز حسین کنتوری ۔ مطبوعہ ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ
۳۰۔ اردو ترجمہ تاریخ ادبیات ایران ۔ از رضا زادہ شفق مترجم مبارز الدین رفعت، مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی
۳۱ ۔ شرح عقائد نسفی ۔ علامہ تفتازانی ۔
۳۲۔ فقہ الامام جعفر الصادق، عرض و استدلال الجزء السادس محمد جواد مغنیہ
۳۳۔ الاستبصار ۔ جلد سوم ۔ ابوجعفر محمد ابن الحسن الطوسی

بینک سے تعاون، اور اس کے انٹرسٹ کا شرعی حکم

(۳)

از : مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، استاد حدیث وتفسیر، وناظم مجلس تحقیقات شرعیہ، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

ہمارے علم ومطالعہ میں اس موضوع پر سب سے زیادہ مفصل اور مدلل بحث علامہ ابن تیمیہؒ کے شاگرد رشید حافظ ابن قیمؒ نے "زادالمعاد" میں کی ہے جس سے اس قسم کے تمام مسائل بآسانی حل ہو جاتے ہیں اور ان کا شرعی جواب مل جاتا ہے۔ تحریر فرماتے ہیںؒ :-

"فان قیل فما تقولون فی کسب الزانیة اذا قبضته ثم تابت هل یجب علیها رد ما قبضته الی اربابه ان یطیب له أم یتصدق به قلنا هذا ینبنی علی قاعدة عظیمة من قواعد الاسلام وهی ان من قبض ما لیس له قبضه شرعًا ثم اراد التخلص منه فان کان المقبوض قد اخذ بغیر رضا صاحبه ولا استوفی عوضه رده علیه فان تعذر رده قضی به دینًا

ؐ اس طویل عبارت کا مطلب یہی ہے کہ حرام طریقہ سے حاصل شدہ مال۔ اکثر شکلوں میں۔ اصل مالک یا اس کے ورثہ کو لوٹایا جائے گا۔ اگر اصل مالک اور اس کے نا معین تک پہنچانا محال ہو تو پھر صدقہ کیا جائے گا۔ لیکن بعض شکلیں ایسی ہیں کہ ان میں اصل مالک کا علم ہونے کے باوجود بھی انہیں واپس نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس میں بہت مفاسد ہیں بلکہ ایسی صورت میں بھی اس مال کا صدقہ کرنا ضروری ہے (بینک کو مالک قرض کرنے کی صورت میں بھی اس کے پاس سود کی رقم نہ چھوڑنے کا فیصلہ کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے)

يعلم عليه فان تعذر ذلك رده إلى ورثته فان تعذر ذلك
تصدق به عنه ..... كما ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم
وان كان المقبوض برضا الدافع وقد استوفى عوضه المحرم كمن
عاوض على خمر أو خنزير فهذا لا يجب رد العوض على الدافع
أخرجه باختياره واستوفى عوضه المحرم فلا يجوز ان يجمع له
بين العوض والمعوض فان في ذلك اعانة له على الاثم والعدوان
وتيسير أصحاب المعاصي عليه .... ولكن لا يطيب للقابض
اكله بل هو خبيث كما حكم عليه رسول الله ... فطريق
التخلص منه تمام التوبة بالصدقة به .... فهذا حكم كل
كسب خبيث لخبث عوضه عيناً كان او منفعة ۔[2]"

مال حرام کا یہ حکم اتفاقی ہے ایسے مال حرام — کہ جس کا اصل مالک یا مستحق کو لوٹانا ممکن نہ ہو — کے بارے میں فقہاء حنفیہ کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ فقہ حنفی کی مشہور اور معتبر کتاب "الدر المختار" اور اس کی شرح "رد المختار" میں ہے:

عليه ديون ومظالم جهل اربابها	جس کسی شخص پر قرضے ہوں، یا ظلم کے
وأيس من عليه ذلك من	ذریعے سے اس نے مال حاصل کیا ہو
معرفتهم فعليه التصدق	اور مال کے اصل مالک و مستحق کا پتہ

---

[1] اس علت سے معلوم ہو رہا ہے کہ اصل حکم تو یہی ہے کہ یہ مال مالک کو لوٹا دیا جاتے مگر مذکورہ فاسدہ سے بچنے کی غرض مصلحت شرعی اسی میں ہے کہ اسے نہیں لوٹایا جاتے، بلکہ صدقہ کیا جائے۔ اس توجیہ سے یہ بات اور واضح ہو جاتی ہے کہ امریکہ کے سود پر بینک کی ملکیت تسلیم کر لی جائے تو بھی اسے لوٹانا درست نہ ہوگا کیونکہ وہ رقم تخریب اسلام میں صرف ہو سکتی ہے۔

[2] زاد المعاد ج ۴ صد ۲۴۲۔

بقدرها .... لكن في يده عروض لا يعلم مستحقيها اعتبارًا للديون بالاعيان ومتى فعل ذلك سقط عنه المطالبة في العقبى

نہ چل رہا ہو تو اس کے بقدر صدقہ کرنا ضروری ہے .... اور جب ایسا کرے گا تو آخرت کے مواخذہ سے بچ جائے گا۔ (مفہوم)

اس پر علامہ ابن عابدین شامیؒ نے یہ تعلیق کی ہے :۔

قوله لكن في يده عروض إلى آخره يشمل ما إذا كانت لقطة اوغصبًا أو رشوة فان كانت لقطة فقد علم حكمها (اي وجوب التصدق بها) ان كان غيرها فالظاهر وجوب التصدق بأعيانها وقوله سقط عنه المطالبة .... لأنه بمنزلة مال المناع والفقراء مصرفه عند جهل أربابه ۔ لہ

مطلب یہ ہے کہ :۔ لقطہ، غصب، اور رشوت کے مال کا تقریبًا ایک ہی حکم ہے (اسے صدقہ کیا جائے) البتہ لقطہ کے علاوہ اگر ناجائز ذریعہ سے حاصل شدہ مال بعینہٖ موجود ہو تو اسی کا صدقہ کرنا ضروری ہے۔ صدقہ کے بعد آخرت کے مواخذہ سے بچ جانے کی وجہ یہی ہے کہ اصل مالک کا پتہ نہ چلنے کی صورت میں مال کا مصرف فقراء ہیں۔

حنفی کتب فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس طرح کے اموال کو لقطہ جیسا سمجھے ہیں، دونوں (لقطہ اور مجہول الحال مال) میں یہ بات مشترک ہے کہ مال کے اصل مالک کا پتہ نہیں چل رہا ہے اور جس شخص کے قبضہ میں ایسا مال آگیا ہے وہ آخرت کے مواخذہ سے بچنا اور

لہ ردالمختار مع الدر المختار صفحہ ۲۴۳ ج ۵۔

ھہ ل۔ق۔ط (لقطہ) اس مال کو کہتے ہیں جو راستہ میں یا کسی بھی جگہ پڑا ہوا مل جائے۔ اس بارے میں سب سے زیادہ واضح اور صریح الفاظ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ حکم صدقہ ہے جو آپؐ نے حضرت صدیق اکبرؓ کو مشرک سے بازی جیتنے کی شکل میں ملے ہوئے مال کے بارے میں دیا تھا۔ آپؐ نے فرمایا تھا: "تصدق به" (تفسیر ابن کثیر ودم)

بہ آسانی مل جاتا ہے تو شریعت نے اس دشواری کا حل تصدق علی الفقراء بتلایا ہے، چنانچہ بعض احادیث نبویہؐ اور اکثر اقوالِ صحابہؓ میں لقطہ کا یہی حکم ملتا ہے مثلاً ایک حدیث ــ جسے حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے بزّار اور دارقطنی نے نقل کیا ہے ــ میں ہے :-

ان النبیؐ سئل عن اللقطۃ فقال	لقطہ کے بارے میں جب رسول اللہ صلی اللہ
لا تحل اللقطۃ فمن التقط شیئا	علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا
فلیعرفہ سنۃ فان جاء صاحبہ	لقطہ (اٹھانے والے کے لیے) حلال نہیں ہے
فلیردہ الیہ وان لم یات فلیتصدق	جو اٹھائے اس کی سال بھر تک تشہیر کرے اگر
بہ الخ [1]	مالک آجائے تو اسے دیدے ورنہ صدقہ کردے۔

اور یہی مسلک متعدد کبار صحابہؓ و تابعینؒ کا بھی ہے۔ امام ترمذیؒ اپنی جامع میں فرماتے ہیں :-

قال بعض اھل العلم من اصحاب	بعض اہل علم صحابہؓ وغیرہ سے منقول ہے کہ
النبیؐ وغیرھم یعرفھا سنۃ فان	لقطہ کی سال بھر تک تشہیر کیجائے، اگر مالک
جاء صاحبھا والا تصدق بہ وھو	آجائے تو کیا خوب! ورنہ اسے صدقہ کردیا
قول سفیان الثوری وعبد اللہ	جائے۔ یہی مسلک سفیان ثوری اور عبداللہ
بن المبارک۔ [2]	بن مبارک کا بھی ہے (یہ دونوں جلیل القدر تابعی ہیں)۔

مشہور فلسفی فقیہ علامہ ابن رشدؒ اندلسی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب 'بدایۃ المجتہد' میں ذکر کیا ہے کہ یہی قول حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے منقول ہے[3]۔ صاحبِ الجواہر النقی نے مصنف ابن ابی شیبۃ کے حوالے سے (بہ سند متصل) حضرت عمرؓ کا یہ معمول نقل کیا ہے :-

---

[1] الدرایۃ لتخریج احادیث الہدایۃ للزیلعی برحاشیہ ہدایہ ج۲ صہ ۵۹۴ ــ [2] باب ماجاء فی اللقطۃ الجامع للترمذی ج۱ ص۱۷۵

[3] بدایۃ المجتہد ج۱ ص۳۰۳۔ یہ حکم کہ مالِ حرام پر قبضہ کرلینے کے باوجود بھی قابض کی ملکیت نہیں قائم ہوتی اور نہ اس کیلئے اسکا استعمال جائز ہوتا ہے بلکہ ایسے مال کا صدقہ کرنا ہی ضروری ہے، دیگر مآخذ و شواہد کے علاوہ عصرِ حاضر کے مشہور وسیع النظر عالم شیخ یوسف القرضاوی کی حسب ذیل تحقیق سے ثابت ہوتا ہے : "المال الذی یحرزہ صاحبہ بطریق خبیث ... کالغصب ... والرشوۃ، والربا ... فالصحیح ان ھؤلاء لا یملکون ھذہ الاموال ... وان خلطوھا باموالھم الحلال حتی لم تتمیز منھا ـ قال العلماء لوکان الخبیث من المال نصابا لا یلزمہ الزکاۃ لان الواجب علیہ تفریغ ذمتہ بردہ الی اربابہ ان علموا"

(باقی صہ ۳۸ پر)

كان عمرؓ يامرأ ن تعرف اللقطة فان جاء صاحبها والا تصدق بها . . .	حضرت عمرؓ کا معمول تھا کہ لقطہ کی تشہیر کرتے تھے اگر مالک نہ آتا تو صدقہ کر دیا کرتے تھے۔

اور اس کی سند کے بارے میں کہا ہے "هذا سند جليل متفق عليه إلا ابراهيم فان مسلماً انفرد به[لے]"۔ اور اس میں حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا بھی یہی مسلک سند کے ساتھ نقل کیا گیا ہے اور حضرات عبداللہ بن عمرؓ، سعید بن المسیبؒ، شعبیؒ، حسن بصریؒ، طاؤسؒ اور عکرمہ جیسے جلیل القدر صحابہؓ اور تابعین کا بھی یہی قول نقل کیا ہے[کے]۔ اتنی کثیر تعداد (صحابہؓ اور تابعینؒ) کی جب یہ رائے رکھتی ہے تو حدیثِ بالا میں اگر کچھ ضعف بھی ہو (جیسا کہ بعض محدثین نے کہا ہے) تو اس کی تلافی ہو جائے گی اور حدیث قابلِ استدلال بن جائے گی جیسا کہ محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے :۔

فلو سمعنا ضعف حديث ابی هريرةؓ في الصدقة كفانا جواز التصدق بالاجماع[سے]	اگر بالفرض ہم یہ مان بھی لیں کہ حدیث ابوہریرہؓ (مذکورہ بالا حدیث رسول اللہؐ) ضعیف ہے تو صدقہ کے جواز پر اجماع کا ہونا، کافی دلیل ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ مالِ حرام کے صدقہ کرنے کے حکم پر تقریباً تمام مسالک کے علماء متفق نظر آتے ہیں۔ (جیسا کہ اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا) البتہ امام ابوحنیفہ اور ان کے متبعین اسے لقطہ کے حکم میں رکھتے ہیں، اور ان کی تحقیق میں، مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر، لقطہ کا صدقہ کرنا بھی واجب ہے۔ (اگر مالک کا پتہ نہ چل سکے) دیگر فقہاء بھی ــــ اگرچہ لقطہ کا حکم اس سے مختلف بتلاتے ہیں لیکن ــــ اموالِ حرام کا یہی حکم

(صفحہ ۲۹۳ کا بقیہ حاشیہ) أو إلى ورثتهم والا فالى الفقراء وهنا يجب التصدق به كله۔" فقہ الزکاۃ ص۱۳۳ ج۱، بحوالہ "البحر الرائق" و حاشیہ لابن عابدین ص۲۲۱ ج۲

لے الجوهر النقي ص۳۰ ج۲

کے الجوهر النقي ص۳۵ ج۲

سے فتح القدير لابن الهمام ص۱۳ مطبوعہ پاکستان۔

بیان کرتے ہیں وحافظ ابن قیمؒ کی زاد المعاد کے حوالے سے گذر چکا ہے کہ یہ مسلک صحابہ سے ثابت شدہ کہتے ہیں) صاحب ہدایہ نے اس سلسلہ میں ایک بہت پتہ کی بات لقطہ کا حکم بیان کرتے ہوئے ذکر فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں:-

فان جاء صاحبها دفعها الیه	"لقطہ" کا مالک آجائے تو اسے دیا جائے
الا تصدق بها ایصالا للحق	ورنہ صدقہ کر دیا جائے کیونکہ حق کا "صاحب حق"
وهو واجب بقدر الامکان و	تک ممکنہ طریقہ سے پہنچانا ہی مطلوب ہے
ذلك بایصال عینها عند الظفر	تو اگر مالک مل جائے تو اصل مال اس
بصاحبها وایصال العوض	تک پہنچ جائے گا، ورنہ اس کا عوض یعنی
وهو الثواب علی اعتبار اجازته	اجر آخرت اسے ملے گا (اجازت کی
التصدق بها۔ [1]	صورت میں)۔

مال حرام فقیر ہی کو دینا ضروری ہے

یہاں یہ بات بھی واضح کر دینا مناسب (بلکہ شاید ضروری) ہو گا کہ ایسے اموال (جو حرام ذریعہ سے حاصل ہوئے ہوں اور ان کے اصل مالکین لوٹانا کسی بھی طرح ممکن نہ رہا ہو، ان) کا فقراء ہی پر صدقہ کرنا ضروری ہے۔ عام مصرفِ خیر میں صَرف نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ سابق مفتی اعظم پاکستان و صدر مفتی دار العلوم دیوبند حضرت مولانا محمد شفیع نور اللہ مرقدہ نے بدلائل ثابت کیا ہے کہ فقراء پر صدقہ کرنا (یعنی انہیں مالک بنانا) ہی ضروری ہو گا۔ کسی اور طرح کے مصرفِ خیر میں خرچ کرنا (مثلاً مسجد بنانا، یا بنائے مدارس میں خرچ کرنا) جائز نہ ہو گا۔ موصوف نے اس مسئلہ پر پورا ایک رسالہ "اشباع الکلام من مصرف الصدقة من الحرام" تحریر فرمایا ہے[2]۔ اس میں کثیر دلائل سے اس رائے کی صحت ثابت کی ہے اور مخالف اعتراضات و احتمالات کے شافی جوابات دیئے ہیں۔ راقم سطور بھی۔

---

[1] ہدایہ ص ۵۹۵ ج ۲

[2] یہ رسالہ فتاویٰ دار العلوم دیوبند ص ۱۰۵ تا ۱۰۸ (مطبوعہ کتب خانہ امدادیہ دیوبند کی) جلد ہفتم و ہشتم میں شامل ہے

دونوں نقطۂ نظر رکھنے والوں کے دلائل اور کلام پر غور کرنے کے بعد یہی قول راجح سمجھتا ہے جسے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے ثابت کیا ہے۔ (تفصیل کے طالب رسالہ دیکھیں) بعض علماء نے عام مصارف خیر میں ایسے اموال کا خرچ کر دینا جائز بتایا ہے۔ اور مفتی شفیع صاحبؒ کے استدلال کا جواب دینے کی بھی کوشش کی ہے لیکن جیسا کہ اوپر گذرا دلائل کی قوت سے مفتی صاحب ہی کی رائے راجح ثابت ہوتی ہے)۔ مفتی صاحبؒ کی بحث وتحقیق کا ایک اہم جزء یہ ہے کہ "تمام فقہی ماخذ اور معتبر کتابوں میں ایسے اموال کا حکم "تصدق بہ" یا "وجب علیہ التصدق" جیسی عبارتوں میں بتایا گیا ہے۔ (یہ بات اس مقالہ میں بھی متعدد حوالوں سے مذکور ہو چکی ہے) نیز فتاویٰ بزازیہ اور عالمگیری میں بھی تصدق[عہ] کے الفاظ ملتے ہیں، اور جب "تصدق" مطلق بولا جائے تو فقہا کے یہاں اس سے واجب التملیک صدقہ ہی مراد ہوتا ہے جس کا مصرف فقراء ہیں، مدارس ومساجد نہیں۔ جیسا کہ امام ابوبکر الجصاص الرازیؒ نے "احکام القرآن[1]" میں قرآن مجید کی آیت "وفی الرقاب" کے تحت صراحت کی ہے:-

وعتق الرقبة لاتسمى صدقة	غلام کا آزاد کرنا صدقہ نہیں کہلائے گا۔
وما اعطى فى ثمن الرقبة	غلام کی قیمت میں جو رقم صرف ہوگی وہ بھی
فليس بصدقة .... وأيضا	صدقہ نہیں ہے .... اسلئے کہ صدقہ کا
فان الصدقة تقتضى تمليكاً	تقاضہ ہے کہ فقیر کو مالک بنا دیا جائے
.... اذ شرط الصدقة وقوع الملك	صدقہ کی شرط ہی یہ ہے کہ فقیر کی ملکیت
للمتصدق عليه (ايضاً) [2]	ہو جائے۔

عہ ابھی گذشتہ صفحہ کے حاشیہ پر بھی "البحر الرائق" کی عبارت میں "یجب التصدق" ہونا بحوالہ مذکور ہو چکا ہے۔

[1] احکام القرآن للجصاص ج ۳ ص ۱۵۱

[2] رسالہ "اشباع الکلام" میں مفتی صاحبؒ موصوف نے اور بھی متعدد مآخذ کی روشنی میں اپنی بات کو مدلل کیا ہے، نیز مخالف اعتراضات واحتمالات کے جواب بھی دیئے ہیں۔

علاوہ ازیں مفتی اعظم اوّل دارالعلوم دیوبند حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ایک فتویٰ مطبوعہ یہ ملتا ہے :۔ " ناجائز کمائی کا یہ حکم ہے کہ وہ اصل مالک کو واپس دی جائے اور اگر مالک یا اس کے وارث نہ ہوں تو فقراء اور مساکین پر صدقہ کیا جائے، اس لئے مدارس کے غریب طلبا کو دینا جائز ہوگا، اور مسجد کے امام و موذن بھی اگر غریب ہوں تو ان کو لوجہ اللہ بطور صدقہ دینا جائز ہوگا، تنخواہ میں دینا ان کو بھی جائز نہیں، اسی طرح مسجد میں لگانا بہرحال مکروہ ہے۔[1]

ضروری اور قابل لحاظ بات

اس لیے ضروری ہے کہ ایسے اموال، صرف فقراء کو دیئے جائیں، اور انہیں مال کا مالک بنایا جائے، البتہ فقیر مالک بننے کے بعد اسے تمام جائز کاموں پر خرچ کر سکتا ہے[عہ] ۔ (جس میں کسی مدرسہ کی امداد یا مسجد کی تعمیر بھی شامل ہے)۔ جن علماء نے بینک سے ملنے والے سود کا مصرف 'رفاہ عام' کے تمام کام بتائے ہیں، اور فقراء پر صدقہ کرنا ہی واحد مصرف نہیں قرار دیا ہے ان کے پیش نظر غالباً صرف ہندوستان[عہ] رہا ہے (وہ بھی "دارالحرب" تسلیم کر لیے جانے کی صورت میں) کیونکہ عموماً

---

[1] فتاویٰ دارالعلوم ص۳۲۷ جلد پنجم، ہشتم۔

عہ چونکہ فقیر کو مالک بننے کے بعد شرعاً یہ حق مل جاتا ہے کہ اب وہ جہاں ۔ جائز مصرف میں ۔ چاہے اسے صرف کرے۔ اسلئے اگر وہ کسی ایسی جگہ خرچ کرتا ہے جہاں (اس فقیر کے پاس آنے سے قبل) یہ مال خرچ نہیں کیا جا سکتا تھا، تو بھی صحیح ہوگا۔ اس بات کی تائید صحیح احادیث سے ہوتی ہے۔ بخاری شریف ص۲۰۲ ج۱ میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت بریرہؓ نے ایسا گوشت پیش کیا جو انہیں کسی نے صدقہ کے طور پر دیا تھا۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تناول فرما لیا۔ (حالانکہ صدقہ کے استعمال سے آپؐ انتہائی احتیاط فرماتے تھے) جب توجہ دلائی گئی تو فرمایا کہ "بریرہ کیلئے وہ صدقہ تھا (اور جب بریرہ نے مالک بن جانے کے بعد وہ ہمیں دیا تو چونکہ ان کی نیت صدقہ کی نہیں بلکہ ہدیہ کی ہے اسلئے) وہ ہمارے لیے ہدیہ ہے"۔ اسی سے فقہا نے ایک اہم اصول اخذ کیا ہے کہ "تبدیل ملک تبدیل عین کا سبب ہے"۔ متن حدیث اس طرح ہے :۔ "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتی بلحم تصدق علی بریرۃ فقال ھو علیھا صدقۃ وھو لنا ھدیۃ ۔" اسی طرح کا ایک واقعہ حضرت ام عطیہؓ سے متعلق بھی بخاری ہی میں مروی ہے۔

عہ اس کے قرائن بھی ملتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہ فتاوے اکثر انگریزی حکومت کے زمانے کے ہیں، علاوہ ازیں حضرت مدنی علیہ الرحمۃ کے مکتوبات میں بھی ملتا ہے کہ :۔ "جو بینک ریاست اسلامیہ کے ہیں ان سے سود لینا سمجھ میں نہیں آتا جو بینک مشترکہ مسلم اور غیر مسلم کے ہیں ان کا حکم حربیوں کا نہیں ہو سکتا۔" (مکتوبات ج۱ ص ۱۶۹)

ان حضرات نے اپنے مدعا کا اثبات ہدایہ میں مذکور (امام محمد کی "سیر کبیر" کی) ایک عبارت سے کیا ہے جس میں صراحت ہے ساتھ "اہل الحرب" کے اموال کا مصرف "مصالح المسلمین" کو قرار دیا گیا ہے۔

اگر مذکورہ بحث (سود کے مصرف کی بحث) صرف ہندوستان یا اس جیسے دیگر ملکوں ہی سے متعلق و محدود ہوتی تب تو کسی درجہ میں اس عموم کی گنجائش نکل سکتی تھی، اگرچہ اس میں (ہندوستان جیسے ملکوں کے بارے میں) بھی یہ واقعی احتمال موجود ہے کہ بینکوں میں سرمایہ جمع کرنے والے، یا بینکوں سے سود پر قرض لینے والے صرف غیر مسلم (اہل الحرب) ہی نہیں ہوتے بلکہ مسلمان بھی معتدبہ تعداد میں ہوتے ہیں۔ (اور شاید یہ کہنا، عام جائزہ کے پیش نظر، غلط نہ ہوگا کہ مسلمان اپنے عددی تناسب سے کچھ زیادہ ہی سود دینے والے ملیں گے) تو پھر مسلمان سے وصول کردہ سود کا مصرف بعینہٖ وہ قرار دینا جو حربی کے اموال کا ہے کیونکہ درست ہو سکتا ہے!؟ اس پہلو کے پیشِ نظر رکھنے کے بعد ہندوستان جیسے ملکوں (اگرانہیں دارالحرب مان لیا جائے تب بھی ان) کے بینکوں سے ملنے والے سود کی رقم کا بالکلیہ وہ مصرف قرار دینا جو "اہل الحرب" کے اموال کا ہے درست نہ ہوگا۔ اس لیے یہاں بھی بینک کے سود کو عام مصرف خیر میں خرچ کرنے کے عمومی جواز کا فتویٰ دینا خلافِ احتیاط ہوگا۔

علاوہ ازیں یہ کہ مذکورہ بحث (سود کے مصرف کی بحث) ہندوستان یا اس جیسے دیگر ملکوں ہی تک کیوں محدود رکھی و سمجھی جائے؟ کیا وہ ممالک جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اور جنہیں، دارالحرب، قرار دینا ممکن نہیں، ان میں سودی بینکوں کا نظام رائج نہیں ہے؟ اور کیا وہاں بھی مسلمان بینکوں سے سود پر قرض لیتے یا دیتے نہیں ہیں؟ اگر وہاں بھی یہ سب کچھ ہو رہا ہے (اور یقیناً ہو رہا ہے) تو پھر کیا وہاں کے مسلمانوں کا اس مسئلے سے واقف ہونا، یا انہیں یہ مسئلہ بتانا غیر ضروری ہے؟ (اگرچہ مسلم اکثریت کے ملکوں سودی نظام کا بدلنا، شرعی فریضہ ہے جو سب پر عائد ہوتا ہے۔

ع۹ کیونکہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ 'دارالحرب' میں بھی کسی مسلمان کا مال وہاں کے مسلمان کے لیے حلال نہیں ہے۔ (سیر کبیر ج ۳ ص ۲۲۶ کی عبارت سے یہی نکلتا ہے، جیسا کہ مولانا گیلانیؒ نے اپنے مقالہ میں ذکر کیا ہے۔ مولانا گیلانیؒ کا مقالہ مودودی صاحب نے اپنی کتاب 'سود' میں نقل کیا ہے)۔

بنابریں بینک سے سود کے طور پر وصول شدہ رقم کی نوعیت، لقطہ کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں ہوسکتی۔ (اوپر گذرا کہ 'لقطہ' کے مصرف کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ "واجب التصدق ہے") جو بھی بینک کے نظام سے ذرا واقف ہے جانتا ہے کہ بینک کو سود دینے والوں۔ یعنی اس رقم کے اصل مالکین۔ کا پتہ چلانا متعذر ہے کیونکہ بینکوں کا یہ عمومی دستور ہے کہ وہ "کھاتہ دار" کے علاوہ کسی اور کو۔ کھاتہ، بینک بیلنس، یا درآمد برآمد وغیرہ تفصیلات سے۔ مطلع نہیں کرسکتے۔

اگر بینک تجارت کے ذریعہ حاصل شدہ اپنے سرمایہ سے بھی سود دیتا ہے، اور اس کا بینک کو لوٹانا شرعی مصلحت سے ناجائز یا نامناسب ہے، تو بھی اس کا صدقہ واجب ہے۔ جیسا کہ اوپر۔ متعدد مکاتب فکر رکھنے والے ممتاز علماء وفقہاء کی تصریحات کے دوران۔ بیان ہوا، اور پھر اس حقیقت سے صرف نظر کرلینا بھی درست نہیں کہ 'بینک' جس طرح کے معاملات کو 'تجارت' کا نام دیتا ہے کیا واقعتہً وہ سب شکلیں شرعاً بھی 'تجارت' ہی کا مصداق ہیں؟ یا ان میں سے بعض۔ حقیقتِ شرعیہ کے لحاظ سے۔ ربوٰ ہی کے ذیل میں آتی ہیں؟

غرضیکہ ان سب امور کے پیش نظر رکھنے کے بعد 'بینک' سے حاصل ہونے والے 'سود' کا مصرف کیا ہو؟ اس سوال کا عمومی جواب بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوسکتا کہ "اسے صدقہ کرنا ہی ضروری ہے"۔

یہاں ایک اور بات بھی قابلِ لحاظ ہے وہ یہ کہ جو شخص مالِ حرام فقیر کو دے وہ اپنی طرف سے صدقہ کی نیت نہ کرے، کیونکہ یہ شخص صدقہ کرنے والا نہیں ہے، بلکہ صدقہ حقیقتاً اس شخص کی طرف سے ہے جو اس مال کا اصل مالک و مستحق ہے۔ یہ شخص تو ازجانب شرع۔ ایسی صورت میں۔ اصل مالک کا نائب، یا وکیل بالصدقہ ہے۔ (اس لیے صدقہ کا ثواب اصل مالک کو ملے گا نہ کہ اس کے نائب کو۔) اس بنا پر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اگر یہ شخص اپنی طرف سے صدقہ کی نیت کرے گا تو۔ خلافِ واقعہ ہونے کی وجہ سے۔ خادع اور گنہگار ہوگا۔ البتہ اسے صدقہ پہنچانے یعنی مالک و فقیر کے درمیان واسطہ بننے کا ثواب انشاءاللہ ملے گا۔ اس تجزیہ کے بعد یہ بات بھی معلوم ہوجاتی ہے

کہ چونکہ یہ اصل متصدق نہیں بلکہ نائب ہے اس لیے اپنے ماں باپ کو (اگر وہ شرعاً مستحق ہوں) بھی یہ ایصال دے سکتا ہے۔ بلکہ اس بنیاد کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اپنے اوپر بھی خرچ کر سکنا جائز ہو۔ مگر احتیاطاً اور مصلحتاً اس شخص کو اپنے اخراجات میں لانا جائز نہیں رکھا گیا کیونکہ اس طرح اصل مالک کو تلاش کرنے اور اس تک اموال پہنچانے میں سستی پیدا ہو جانا قدرتی تھا۔ نیز حیلہ جوئی اور بہانہ بازی کے لیے راہ کھل سکتی تھی۔

خلاصۂ کلام یہ کہ بینک سے جو سود کی رقم ملے وہ فقراء (یعنی صدقہ کے مستحقین) ہی کو دینا ضروری ہے اس کے علاوہ اور کوئی طریقہ صحیح نہیں ہے۔

اللّٰھم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعہ، وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابہ، واھدنا سواء السبیل، وصلی اللّٰہ علیہ سیدنا ورسولنا محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔

فہرستِ مآخذ

۱۔ قرآن حکیم

حدیث	۲۔ الجامع الصحیح البخاری (بخاری شریف)	ابو عبداللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری	(اصح المطابع کی نقل رحیمیہ دیوبند)
〃	۳۔ الصحیح المسلم (مسلم شریف)	ابوالحسین مسلم بن الحجاج القشیری	(〃)
〃	۴۔ الجامع للترمذی (ترمذی شریف)	ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی	(مکتبہ رشیدیہ دہلی)
〃	۵۔ سنن ابی داؤد (ابوداؤد شریف)	ابوداؤد سلیمان الاشعث السجستانی	(بالواسطہ)
〃	۶۔ المجتبیٰ للنسائی (نسائی شریف)	ابو عبدالرحمٰن احمد بن شعیب النسائی	(〃)
〃	۷۔ سنن ابن ماجہ (ابن ماجہ شریف)	ابو عبداللہ محمد بن یزید بن ماجہ	(〃)
〃	۸۔ مسند احمد	ابو عبداللہ احمد بن محمد بن حنبل	(〃)
〃	۹۔ السنن الکبریٰ للبیہقی	ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی	(〃)

حدیث ۱۰۔ سنن دار قطنی	ابو الحسن علی بن عمر دار قطنی	(بالواسطہ)
〃 ۱۱۔ مشکوٰۃ المصابیح	محی السنۃ ابو مسعود البغوی	(اصح المطابع، دہلی)
〃 ۱۲۔ زاد المعاد	حافظ شمس الدینؒ ابن القیم الجوزیہ	(مکتبہ محمد علی صبیح واولادہ)
〃 ۱۳۔ نصب الرایہ، لتخریج احادیث الہدایہ	جمال الدینؒ زیلعی	(برحاشیہ ہدایہ، رحیمیہ دیوبند)
〃 ۱۴۔ الجوہر النقی	ابنؒ الترکمانی	(دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد)
〃 ۱۵۔ الجامع الصغیر	حافظ جلال الدینؒ سیوطی	(دار الکتب العلمیہ طبعہ رابعہ)
〃 ۱۶۔ کنوز الحقائق	عبد الرؤف المناوی	(〃)
تفسیر ۱۷۔ احکام القرآن	ابو بکر الجصاصؒ الرازی	(بالواسطہ)
〃 ۱۸۔ مدارک التنزیل	ابو البرکاتؒ عبد اللہ احمد النسفی	(مطبوعہ برتفسیر خازن" مصر ۱۳۸۰ھ)
〃 ۱۹۔ جامع احکام القرآن	ابو عبد اللہ محمدؒ بن احمد القرطبی	(مطبوعہ قاہرہ ۱۳۸۷ھ)
〃 ۲۰۔ تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)	حافظ عماد الدینؒ ابن کثیر	(دار احیاء الکتب العربیہ مصر)
〃 ۲۱۔ روح المعانی	شہابؒ الدین الآلوسی	(مکتبہ مصطفائیہ دیوبند)
〃 ۲۲۔ معارف القرآن	مولانا مفتی محمد شفیعؒ	(〃)
〃 ۲۳۔ تدبر قرآن	مولانا امین حسن اصلاحی	(دار الاشاعت الاسلامیہ لاہور)
فقہ ۲۴۔ سیر کبیر	امام محمدؒ بن الحسن شیبانی	(بالواسطہ)
〃 ۲۵۔ ہدایہ	برہانؒ الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	(مکتبہ رحیمیہ۔ دیوبند)
〃 ۲۶۔ فتح القدیر	محقق کمالؒ الدین ابن الہمام	(مطبوعہ پاکستان)
〃 ۲۷۔ بدایۃ المجتہد	ابن رشیدؒ المالکی	(مطبعہ "الاستقامۃ" مصر)
〃 ۲۸۔ فتاویٰ ابن تیمیہ	شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ	(مکمل وجامع۔ سعودی عرب)
〃 ۲۹۔ البحر الرائق	زین الدینؒ ابن النجیم	(مطبعہ علمیہ۔ طبعہ اولیٰ)
〃 ۳۰۔ الاشباہ والنظائر	جلال الدین سیوطیؒ	(دار احیاء الکتب العربیہ مصر)

فقہ ۳۱۔	الاشباہ والنظائر	زین الدینؒ ابن نجیم	(مطبوعہ علی شاپ نجیم)
″ ۳۲۔	حاشیۃ الحموی	علامہ احمدؒ الحموی	(برحاشیۃ الاشباہ لابن نجیم)
″ ۳۳۔	الفتاویٰ الہندیہ (عالمگیری)	شہنشاہ اورنگ زیبؒ کے حکم سے مرتب کردہ	(المطبعۃ الکبریٰ الامیریہ۔ بولاق)
″ ۳۴۔	الدر المختار	علاء الدینؒ الحصکفی	(برحاشیہ ردالمختار مکتبہ نعمانیہ۔ دیوبند)
″ ۳۵۔	ردالمحتار	علامہ ابن عابدینؒ شامی	(مکتبہ نعمانیہ دیوبند)
″ ۳۶۔	فتاویٰ دارالعلوم دیوبند۔	حضرت مولانا مفتی عزیزالرحمٰنؒ و مفتی محمد شفیعؒ	(کتبخانہ امدادیہ دیوبند)
″ ۳۷۔	امداد الفتاویٰ	حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ	(ادارۂ اشرف العلوم کراچی)
″ ۳۸۔	مکتوبات شیخ الاسلام	حضرت مولانا سید حسین احمد مدنیؒ	(پہلا اڈیشن)
″ ۳۹۔	اشباع الکلام	حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ	(مشمولہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند)
″ ۴۰۔	جواہر الفقہ	″	(عارف کمپنی۔ دیوبند)
″ ۴۱۔	سود	سید ابوالاعلیٰ مودودی	(مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی)
″ ۴۲۔	"البحث العلمی"	ڈاکٹر مصطفیٰ الزرقا رشامی	(سائیکلو اسٹائیل کاپی)
″ ۴۳۔	فتاویٰ رحیمیہ	مولانا سید عبدالرحیم لاجپوری	(پہلا اڈیشن)
″ ۴۴۔	فقہ الزکاۃ	ڈاکٹر یوسف القرضاوی	(دارالارشاد۔ بیروت۔ طبعۂ اولیٰ)
″ ۴۵۔	تجارتی سود	ڈاکٹر فضل الرحمٰن گنوری	(مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)

عالمِ اسلام میں سائنس کے زوال کے اسباب اور اس کے احیاء کے شرائط

جناب ڈاکٹر عرفان احمد لکچرر شعبۂ طبعیات، شبلی نیشنل پوسٹ گریجویٹ کالج - اعظم گڈھ

اسلام کی نظر میں سائنس کی اہمیت

اسلام میں علم و حکمت کی جو اہمیت ہے اور اس کے حصول پر جو زور دیا گیا ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جو پہلی وحی نازل ہوئی وہ پڑھنے لکھنے اور تحصیل علم سے متعلق تھی۔ دمشق یونیورسٹی کے ڈاکٹر محمد اعجاز الخنیب کا خیال ہے کہ اس سے زیادہ اور کسی ثبوت کی ضرورت نہیں کہ قرآن میں صرف ۲۵۰ آیتیں ایسی ہیں جو قوانین سے متعلق ہیں اس کے مقابلہ میں ۷۵۶ آیتوں یعنی قرآن کریم کے تقریباً آٹھویں حصّہ میں ایمان لانے والوں سے کہا گیا ہے کہ وہ غور کیا کریں۔ اپنی عقل کا بہترین استعمال کریں اور سائنس کے چرچے کو اپنی تہذیب کا لازمی حصّہ بنائیں۔ قرآن میں جہاں تشکیل کائنات اور مظاہر فطرت کا ذکر آتا ہے خواہ وہ ارض و سماء کی آفرینش سے متعلق ہو، یا رات دن کے اختلاف کے بارے میں ہو، سورج چاند ستاروں سے متعلق ہو، یا ہواؤں اور بارش کے بارے میں، نباتات یا حیوانات سے متعلق ہو یا ان کی مختلف انواع و اقسام اور ان کی تسخیر و تصرف کے بارے میں۔ وہاں پر بسا اوقات یہ بھی ارشاد ہوتا ہے کہ ان میں مشاہدہ مطالعہ اور تحقیق کے لیے ان لوگوں کے لیے واضح نشانیاں ہیں جو اشیاء و موجودات کی ماہیت، ساخت و تشکیل اور ان کی کارپردازی (FUNCTIONS) اور افادیت میں تدبر اور غور و فکر کرتے ہیں ۔ "اِنَّ فِی ذٰلِکَ لاٰیٰتٍ لِقَومٍ یتفکرون -" یعنی بہ الفاظ دیگر اس امر کی بار بار تلقین کی گئی ہے کہ مظاہر فطرت کا مشاہدہ کیا جائے۔ ان کا مطا

کیا جائے اور ان میں تحقیق کی جائے۔ کائنات اور قانون قدرت کا جو اس کائنات کے نظام میں کارفرما ہے علم حاصل کیا جائے۔ نظام عالم اور اشیائے موجودات کے اسرار و رموز کا انکشاف کیا جائے تاکہ ان قوتوں کو جو اللہ تعالیٰ نے خود اپنے ارشادات کے مطابق انسانی عقل و دسترس سے (بشرطِ کوشش) باہر نہیں رکھے بنی نوع انسان کی نشوونما اور فلاح و بہبود کے لیے مسخر کیا جائے۔ قرآن میں تو یہاں تک ارشاد ہوا کہ جس کسی کو حکمت و دانائی عطا کی گئی اس کو یقیناً ایک نعمت عظمیٰ مل گئی۔ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی متعدد احادیث میں علم و حکمت کی فضیلت بیان فرماتے ہوئے علم کو اپنا ہتھیار قرار دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ علم و حکمت کی مدد سے انسان نہ صرف اپنی ضروریاتِ زندگی فراہم کر سکتا ہے بلکہ اپنی مخالف اور مافوق قوتوں پر تسلط بھی حاصل کر سکتا ہے۔ ایک حدیث میں نبی کریمؐ نے علماء کو (جن میں سائنس کے ماہرین بھی شامل ہیں) نبیوں کا وارث قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ عربی زبان میں سائنس کے لیے "علم" کے علاوہ اور کوئی لفظ نہیں۔ قرآن میں بھی عالموں یعنی سائنسدانوں اور دوسرے علوم کے جاننے والوں کی برتری جتائی گئی ہے:-

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (الزمر ۹) آپ کہئے کیا علم والے اور جہل والے کبھی یکساں ہو سکتے ہیں۔

سائنس کے میدان میں مسلمانوں کا شاندار ماضی

اسلام کی اسی تعلیم کا نتیجہ تھا کہ انسانی ذہن جس کو قدیم زمانہ میں کاہنوں اور پیشواؤں نے علم کی نعمت سے محروم کر رکھا تھا ہر قسم کی قید و بند سے آزاد ہوا۔ چنانچہ طلوع اسلام کے ساتھ ہی دنیا میں علم و حکمت کی روشنی پھیلنے لگی کیونکہ اسلام نے انسانی تاریخ میں پہلی مرتبہ بہ بانگ دہل اعلان کیا کہ ہر فرد ملت کو نہ صرف تحصیل علم کا حق ہے بلکہ یہ اس کا فریضہ ہے کہ علم جہاں سے مل سکے حاصل کرے۔ اس طرح ذہن اور فکر کا یہ پہلا انقلاب تھا جو اسلام نے برپا کیا اور یہی انقلاب بعد کے دوسرے تمام انقلابوں کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ اسلام کی اسی تعلیم و تلقین کی بدولت فرزندانِ توحید نے سابقہ ادوار میں علوم و فنون کے تمام موجودہ ذرائع سے نہ صرف استفادہ کیا بلکہ خود اپنے انکشافات اور تحقیقات کی بدولت ان میں نہایت

گراں قدر اضافے انجام دیتے۔ موجودہ زمانے کے مروجہ علوم وفنون کا شاید ہی کوئی شعبہ ہوگا خواہ وہ علم کیمیا سے تعلق رکھتا ہو، یا علم ریاضی سے، طبیعات سے یا علم نجوم سے، علم طب سے یا علم جغرافیہ سے، علم نباتات سے یا علم حیوانات سے، فلسفہ سے یا مابعدالطبیعات سے، یا تاریخ اور معاشیات سے جس کی بنا اور جس میں اولین نمایاں کارکردگی کسی جابر بن حیان، کسی الخوارزمی، کسی البیرونی، کسی ابن ہیثم، کسی خیام، کسی فرغانی، کسی البطانی، کسی الرازی، کسی ابن سینا، کسی مسعودی، کسی دیناوری، کسی غزالی، کسی ابن رشد، کسی فارابی، یا ایسے ہی بیسیوں مشاہیر اسلام کی رہین منت نہ ہو۔ چنانچہ آج جہاں دنیا اور طرح طرح کے اختلافات کی شکار ہے اس حقیقت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ جدید سائنس کی بنیاد کا سہرا اسلامی تعلیمات کے نتیجے میں مسلم علماء کے سر ہے۔ سائنسی انکشافات کی تاریخ میں جو مختلف ادوار آئے ہیں ان کی تھوڑی اور وضاحت شاید بے محل نہ ہو۔ جارج سارٹن (GEORGE SARTON) نے اپنی شہرۂ آفاق پانچ جلدوں پر مشتمل "تاریخ سائنس" میں سائنسی کارناموں کی تاریخ کو نصف صدی کی اکائیوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر نصف صدی کے کارناموں کو ایک مرکزی شخصیت سے منسوب کیا ہے چنانچہ ۴۵۰ ق م لغایت ۴۰۰ ق م کو وہ افلاطون کا زمانہ کہتا ہے۔ اس کے بعد کی نصف صدیوں کو ارسطو، اقلیدس، ارشمیدیس وغیرہ سے علی الترتیب منسوب کیا گیا ہے۔ ۶۰۰ء لغایت ۷۰۰ء چینی علماء ہیون سانگ اور آئی چنگ کا زمانہ ہے۔ اس کے بعد ۷۵۰ء سے ۱۱۰۰ء تک یعنی ساڑھے تین سو سال کا مسلسل زمانہ عرب، ترک، افغان اور اہل ایران کا زمانہ ہے۔ ان سب کا تعلق عالم اسلام سے تھا ۱۱۰۰ء کے بعد پہلی بار یورپی علماء جیسے راجر بیکن (ROGER BACON) کا نام آتا ہے۔ اس اعزاز میں بھی ابن رشد، نصیرالدین طوسی اور ابن نفیس برابر کے شریک ہیں۔ یہ وہی ابن نفیس ہیں جنھوں نے ہاروے (HARVEY) سے کئی سو برس قبل دوران خون کا نظریہ دیا تھا۔ البتہ ۱۳۵۰ء کے بعد دنیائے اسلام سائنس کی اس دوڑ میں عام طور سے پیچھے رہ جاتی ہے۔ بجز ان ایک آدھ درخشاں ستاروں کے جو پھر بھی نظر آجاتے ہیں۔ جیسے ۱۴۳۷ء میں تیمور کے پوتے الغ بیگ کا دربار جہاں خود الغ بیگ علماء کے ساتھ علم الہیت پر سرگرم مناظرہ اور تحقیق میں ڈوبا دکھائی دیتا ہے۔ یا پھر ۱۶۰۲ء میں

دربارِ مغل میں زایچہ محمد شاہی کی تیاری جس میں یورپ کے مستند جدول کی بھی ڈگری زاویہ کی حد تک تصحیح کی گئی۔ لیکن باوجود ان اکا دکا کارناموں کے سائنسی جستجو و تحقیق کا جذبہ سرد اور اس کی طرف عام رجحان کمزور پڑچکا تھا اور اب ایک طویل عرصے سے روایت پرستی اور جمود کی کیفیت ہو چکی تھی۔

اسلامی دنیا میں سائنس کے زوال کی وجہ

ان مشاہیر علماء کے کارنامے ہمارا نہایت قیمتی ورثہ ہیں اور ہم ان پر بجا طور پر فخر کر سکتے ہیں لیکن یہ سوال اٹھانا بے جا نہ ہوگا کہ کیا وجہ ہے کہ گذشتہ کئی صدیوں میں عالم اسلام نے علمی دنیا خصوصاً سائنس میں کوئی قابل ذکر کارنامہ انجام نہیں دیا اور تحقیق و تجسس کی روح جو مسلمانوں نے ہی اقوام عالم میں پیدا کی تھی وہ خود ان کی ذات میں کئی صدیوں سے کیونکر خوابیدہ رہ گئی۔ اس حقیقت سے آج کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ یہ مسلمانوں ہی کی تعلیمات کا نتیجہ تھا کہ مغربی دنیا میں احیائے علوم کی تحریک زور پکڑ گئی اور اقوام مغرب نے موجودہ علوم و فنون کی عمارت کو ان ہی بنیادوں پر استوار کرنا شروع کیا جو مسلمانوں نے رکھی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اقوامِ مغرب اس میدان میں ہم سے نہ صرف بہت آگے نکل گئیں بلکہ اس کی بدولت ہم پر عرصۂ دراز تک اپنا تسلط بھی قائم رکھا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ؎

وہی آب و گلِ ایراں وہی تبریز ہے ساقی نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے

یہ سوال بہت عمیق مطالعہ کا طالب ہے۔ کیونکہ فی زمانہ یہ ہمارے لیے موت و حیات کا مسئلہ ہے۔ اگر ہم نے اس بے عملی کے اسباب و وجوہات کا صحیح طور پر تعین نہ کیا اور پچھلی خامیوں اور کوتاہیوں کو رفع کر کے احکام الٰہی اور تلقین نبوی کی مطابقت میں تحصیل علم کے ذریعے تسخیر کائنات کا عمل پھر شروع نہ کیا تو یہ ناممکن ہے کہ امت مسلمہ اقوام عالم کی محفلوں میں پھر دوبارہ فخر سے سر اٹھا کر چلنے کے قابل ہو سکے گی۔

ایک وجہ اس جمود و بے حسی کی یہ بتائی جاتی ہے کہ جب تک مسلمان علم و فن کے میدان میں راہبری کرتے رہے ان کی سیاسی برتری بھی قائم رہی اور کرۂ ارض کے ایک عظیم خطے پر ان کا سکہ بھی چلتا رہا لیکن جیسے جیسے مختلف ملکوں کی حکومت ان کے ہاتھ میں آتی گئی اور سامان عیش و عشرت ان کے پاس جمع ہوتا گیا تو علم کی تلاش میں محنت و مشقت کی عادات ان سے چھوٹتی چلی گئیں اور علمی دنیا کی رہبری ختم ہو جانے کے باعث

سیاسی دنیا کی رہبری سے بھی ہاتھ دھونا پڑا اور تقریباً تمام اسلامی دنیا مغربی اقوام کی محکوم ہو گئی۔ یہ وجہ میرے خیال میں کچھ زیادہ صحیح نظر نہیں آتی کیونکہ اگر سامان عیش و عشرت کی فراوانی کو تلاش علم و ذوق جستجو کی تنزلی کا سبب گردانا جائے تو کیا وجہ ہے کہ یہی عنصر مغربی معاشرہ میں کارفرما نہیں۔ کیا وہاں عیش و عشرت کے لوازمات اور مواقع کی ابھی کچھ کمی باقی ہے؟

اس میں شک نہیں کہ عالم اسلام کا سائنس کی دوڑ میں پیچھے رہ جانے میں بہت سی خارجی وجوہات بھی تھیں جیسے منگولوں کی لائی ہوئی تباہ کاری۔ لیکن غالباً یہ تباہ کاری محض عارضی رکاوٹ تھی۔ چنگیز کے ساٹھ برس بعد اس کے پوتے ہلاکو نے مراغا (MARAGHA) میں ایک رصدگاہ بنوائی۔ میرے خیال میں عام اسلام سے دنیائے سائنس کے رخصت ہونے میں داخلی وجوہات کارفرما تھیں۔ ان وجوہات کا تفصیلی جائزہ تو اس مختصر سے مضمون میں ممکن نہیں لیکن میں ابن خلدون کی تحریروں سے ایک اقتباس ضرور پیش کرنا چاہوں گا جس سے مسلمانوں کے تغافل کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ بلاشبہ ابن خلدون تاریخ و تمدن کے ممتاز ماہروں اور عظیم ترین دانشوروں میں سے ایک تھے۔ انھوں نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "مقدمہ" میں لکھا کہ:-

"ہم نے حال میں سنا ہے کہ فرنگیوں کے ملک بحر روم کے شمال ساحل کے علاقوں میں طبیعاتی فلسفہ کا بڑا چرچا ہے۔ اس کی تعلیم مختلف درجوں میں بار بار دی جاتی ہے اور ان علوم کی تشریح مفصل کی جاتی ہے۔ ان کے جاننے والے بہت ہیں اور طلباء کی تعداد بھی بے شمار ہے۔ واللہ اعلم۔ لیکن ہم اتنا جانتے ہیں کہ ان علوم سے ہماری مذہبی معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا اس لیے ان سے دور ہی رہنا بہتر ہے۔"

ملاحظہ فرمایا آپ نے۔ ابن خلدون کو کوئی تجسس نہیں ہوا۔ بس ایک بے رخی کی کیفیت تھی جو کھلی ہوئی مخالفت سے زیادہ مختلف نہیں تھی۔ اس بے رخی کا لازمی نتیجہ علمی دنیا سے علیحدگی تھا۔ الکندی کی روایت (جو انھوں نے آج سے گیارہ سو سال پہلے لکھا تھا) کہ "ہم لوگوں کو زیب نہیں دیتا کہ صحیح کو تسلیم کرنے میں شرم محسوس کریں بلکہ اسے تو بلا امتیاز ماخذ شوق سے قبول کرنا چاہئے۔

جو تلاشِ حق میں سرگرداں ہیں ان کے لیے صداقت سے بڑھ کر اور کوئی نعمت نہیں۔ سچ اپنے متلاشی کو کبھی سبک سر نہیں ہونے دیتا اور نہ ہی اسے کم رتبہ بناتا ہے۔" بھلا دی گئی اور دنیائے اسلام کی تلاش نے مغرب سے کوئی تعلق قائم کرنے کی کوشش نہیں کی۔ جہاں اب سائنس پروان چڑھ رہی تھی۔ اس سے پانچ سو برس قبل مسلمانوں کے علم کے شوق کا عالم یہ تھا کہ وہ علم کی تلاش میں یونانی اور عراقی چشموں سے فیضیاب ہونے کے لیے جندی شاپور (Jendi Shapur) اور حران (Harran) پہنچے تھے جہاں یونانی اور شامی کتابوں کے ترجمے کیے گئے۔ انھوں نے بغداد، قاہرہ اور دوسرے شہروں میں اعلیٰ درجہ کی بین الاقوامی درسگاہیں بنوائیں۔ جنھیں بیت الحکمت کہا جاتا تھا۔ انھوں نے بین الاقوامی شہرت کی تجربہ گاہیں بھی بنوائیں جنھیں شمیاس کہا جاتا تھا۔ جہاں ساری دنیا کے سائنسداں اکٹھا ہوتے تھے اور فیض اٹھاتے تھے۔ اب ان سب کی شروعات مغرب میں ہو چکی تھی۔ تولیدو (Toledo) اور سالرنو (Solerno) کے اداروں میں اس زمانہ کی سائنس کی زبان عربی سے کیے گئے ترجمے اس کی بنیاد بنے۔ لیکن ہمارے ملکوں میں اس قسم کی کوئی تحریک باقی نہ رہی۔ ہم لوگ بے تعلق ہو گئے اور سب ہی جانتے ہیں بے تعلقی کے معنی ہیں ذہنی موت۔

ابن خلدون کے زمانہ سے یہ ذہنی علیحدگی اور علم سے بے تعلقی جاری ہے۔ یہ اس زمانہ میں بھی قائم رہی جب دنیائے اسلام میں بڑی بڑی سلطنتیں قائم ہوئیں۔ جیسے عثمانی ترکوں کی سلطنت، ایرانی صفوی حکمرانوں کی بادشاہت اور ہندوستان میں مغلوں کی حکومت۔ ایسا نہیں تھا کہ سلاطین اور شہنشاہ ان ترقیوں سے بے خبر ہوں اور یہ بھی ناممکن تھا کہ ان لوگوں کو وینس (Venice) اور جینیوا (Geneva) کے رہنے والوں کی اس ترقی کا علم نہ رہا ہو جو انھوں نے بندوق سازی میں کی۔ یا وہ پرتگالیوں کی اس مہارت سے ناواقف رہے ہوں جو انھوں نے جہاز رانی اور جہاز سازی میں حاصل کی تھی اور جس کی وجہ سے ان کی حکومت سمندروں پر تھی۔ ان میں وہ سمندر بھی شامل تھے جو حج کے راستے میں پڑتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھیں یہ احساس بھی نہیں تھا کہ پرتگالیوں کی جہاز رانی میں برتری محض اتفاقی بات نہیں بلکہ یہ نتیجہ اس

سائنسی ترقی کا تھا جو بڑی جانفشانی سے حاصل کی گئی تھی اور جس کی ابتدا جہاز رانی کے اس تحقیقاتی ادارے سے ہوئی جسے شہزادہ ہنری نے ۱۴۱۹ء میں قائم کیا تھا۔ جب ہم نے یہ کوشش بھی کی کہ مختلف فنون میں مہارت حاصل ہو جائے اس وقت بھی ہم فنون و علم کے باہمی رشتوں کو سمجھ نہ سکے حتیٰ کہ جب سلیم سوئم نے ترکی میں جدید تعلیم الجبرا، میکانکس، ٹرگنامیٹری، بیلسٹکس (Ballistics) اور معدنیات اس وجہ سے شروع کر دی کہ بندوق اور توپ سازی میں وہ یورپ والوں سے پیچھے نہ رہ جائیں۔ اور اس تعلیم کے لیے سویڈن اور فرانس سے اساتذہ بھی بلائے گئے۔ اس وقت بھی بنیادی سائنسی علوم کی اہمیت پر کوئی زور نہیں دیا گیا۔ نتیجتاً ترکی یورپ کی برابری کبھی نہ کر سکا۔ اس کے تیس برس بعد مصر کے محمد علی نے اپنے آدمیوں کو کوئلہ اور سونے کے ذخیروں کی تلاش کے لیے تربیت دلائی لیکن نہ ان کی اور نہ ان کے جانشینوں کی سمجھ میں یہ بات آئی کہ مصر میں علم طبقات الارض کی بنیادی تعلیم بھی ضروری ہے۔ اور آج بھی جب کہ ہم سب یہ محسوس کرنے لگے ہیں کہ فنون میں مہارت کے بغیر طاقت کا حصول ناممکن ہے، ہم یہ نہیں سمجھ پا رہے ہیں کہ ترقی کا کوئی قریب کا راستہ نہیں ہے۔ جب تک سائنس کی بنیادی تعلیم ہماری معاشرت کا ایک لازمی جزو نہیں بنے گی ہم سائنس کا استعمال کرنے میں قاصر رہیں گے جو لوگ ہمیں بغیر بنیادی سائنس کے ٹکنالوجی میں مہارت حاصل کرنے کی دعوت دیتے ہیں وہ ہمارے دوست اور بہی خواہ نہیں۔ اس بات کی مزید وضاحت لندن کے رسالہ "ایکنامسٹ" مورخہ ۱۲ ستمبر ۱۹۸۰ء کے ایک مضمون جو شمسی توانائی کے متعلق ہے بخوبی ہو سکتی ہے کہ "اگر شمسی توانائی کا حصہ پڑول کے عالمی بحران کا واقعی جواب ہے تو یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ یہ توانائی ان بڑے بڑے آئینوں سے حاصل کر کے کام میں نہیں لائی جا سکتی جو مکان کی چھتوں پر لگائے جا سکتے ہوں اور جن کی بنیاد انیسویں صدی کے سائنس پر ہے۔ یہ مقصد کوانٹم فزکس (Quantum Physics)، بایوکمسٹری (Bio chemistry) یا اسی طرح کے دوسرے علوم پر عبور پا کر ہی حاصل ہوگا۔ آج کل کی جدید صنعتیں صرف جدید سائنس ہی کی بنیاد پر قائم رہ سکتی ہیں۔

(جاری)

وفیات

لفٹننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید

از : سعید احمد اکبر آبادی

عزیزم میاں اسلم سلمہٗ (پروفیسر محمد اسلم) کا ۱۴ر مارچ کا لکھا ہوا خط ۱۹ر مارچ کو لاہور سے علی گڑھ میں موصول ہوا تو اس میں لکھا تھا کہ کل یعنی ۱۳ر مارچ کو خواجہ عبدالرشید کا انتقال ہوگیا۔ پڑھتے ہی جی دھک سے ہو کر رہ گیا اور گزشتہ چالیس برس کے عہد اخوت و محبت کا ایک ایک واقعہ یاد آکر دل کو اشک خون رُلا گیا۔ اخبارات نے ان کی عمر ستر برس لکھی ہے۔ مرحوم خوب تندرست اور توانا تھے، لیکن چند برس سے ان کی بینائی خود بخود کم ہونی شروع ہوئی، وہ خود بھی بڑے پایہ کے ڈاکٹر تھے اور نامی گرامی ماہرین چشم سے مشورہ بھی کیا مگر کوئی فائدہ نہیں ہوا۔ مارچ ۱۹۸۲ء میں جب ان سے لاہور میں آخری ملاقات ہوئی تھی اس وقت ان کی نگاہ برائے نام رہ گئی تھی، چند ماہ کے بعد ہی نابینا ہو گئے، آدمی تھے بیحد حساس، نفسیاتی طور پر اس حادثہ کا ان کے دل و دماغ اور صحت پر غیر معمولی اثر ہوا۔ آخر اسی صدمہ اور رنج میں ان پر فشار قلب کا حملہ ہوا، اسپتال میں داخل کیے گئے، وقت موعود آچکا تھا، چار دن کے بعد انتقال سے چار گھنٹے پہلے کلمہ طیبہ کا ورد زبان پر تھا پھر زبان بند ہوگئی اور اسی عالم میں جان جاں آفریں کے سپرد کر دی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

ایک عربی شاعر نے اس قسم کے مواقع کے لیے کیا خوب کہا ہے :-

الی اللہ اشکوا لا الی الناس اننّی   اری الارض تبقی والاخلاء تذھب

ترجمہ: لوگوں سے نہیں، میں اللہ سے ہی اس بات کی فریاد کرتا ہوں کہ (یہ کیا غضب ہے) زمین تو اپنی جگہ قائم ہے، لیکن دوست ہیں کہ ایک ایک کر کے سدھارتے ہیں۔

مرحوم لاہور کے ایک نامی گرامی خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ ان کے برادر بزرگ خواجہ عبدالوحید صاحب مرحوم ایک اعلیٰ درجہ کے سرکاری افسر ہونے کے علاوہ انگریزی زبان کے بلند پایہ صاحب قلم اور اسلامیات کے بڑے فاضل تھے، ملازمت سے سبکدوش ہونے کے بعد برسوں تک انگریزی میں ایک ہفتہ وار یا پندرہ روزہ (اب ٹھیک یاد نہیں) رسالہ "الاسلام" کے نام سے کراچی سے اپنی ادارت میں شائع کرتے رہے، برصغیر کے اردو زبان کے نامور محقق ادیب اور مصنف جناب مشفق خواجہ (کراچی)، انہیں کے فرزند ارجمند ہیں۔

خواجہ عبدالرشید صاحب کی تعلیم تمام تر لاہور کے گورنمنٹ کالج میں ہوئی سائنس میں گریجویشن کے بعد ڈاکٹری کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی، دینی اور علمی ذوق موروثی تھا۔ نماز روزہ کی پابندی کے ساتھ قرآن مجید سے عشق تھا۔ اس زمانہ میں حضرت مولانا احمد علی صاحب رحمتہ اللہ علیہ نے خاص انگریزی تعلیم یافتہ حضرات کے لیے درس قرآن کا ایک نظم قائم کر رکھا تھا جو بے حد مفید ثابت ہوا اور پاکستان میں اس درس کے اثرات آج بھی نمایاں طور پر نظر آتے ہیں، خواجہ صاحب اس حلقۂ درس میں پابندی اور بڑی لگن سے شریک ہوتے تھے، مولانا احمد علی صاحب مولانا عبیداللہ سندھی رحمتہ اللہ علیہ کے تلمیذ و تربیت یافتہ خاص اور داماد تھے، اس لیے مولانا کا درس قرآن درحقیقت مولانا سندھی کے قرآنی افکار و نظریات کا ترجمان ہوتا تھا۔ اس تقریب سے خواجہ صاحب مولانا عبیداللہ سندھی سے بھی آشنا متعارف اور عقیدتمند ہو گئے اور پھر جب مولانا پنجاب میں قیام پذیر ہوئے تو خواجہ صاحب نے بلاواسطہ مولانا سے صرف ہم نشینی کا فیض نہیں اٹھایا، بلکہ باقاعدہ تلمذ اختیار کر کے مولانا سے حضرت شاہ ولی اللہؒ کے چند رسائل کا درس لیا۔

مولانا احمد علی صاحب اور مولانا عبیداللہ سندھی کے تلمذ اور ان کی صحبت و معیت نے خواجہ صاحب کے ذوق دینی و فکر اسلامی کو نہایت پختہ، منجلی اور وسیع کر دیا۔ اب وہ قرآن مجید کا مطالعہ

کرتے تھے تو محض برائے ثواب نہیں بلکہ اس لیے بھی کہ ان کو قرآن میں حقائق و معارف کا ایک جہان بھی نظر آتا تھا۔ اس بنا پر ان کا قرآن سے شغف بڑھ گیا اور وہ روزانہ تلاوت بڑے شوق اور انہماک سے کرنے لگے۔

اگرچہ تعلیمی اعتبار سے ان کا خاص مضمون سائنس تھا لیکن علمی اور اسلامی ذوق و شوق کے باعث انھوں نے تاریخ، فلسفہ، تصوف، فارسی شعر و ادب، سیاسیات اور نفسیات کا مطالعہ بھی بڑی دلچسپی اور توجہ سے کیا تھا۔ علامہ اقبال سے ان کو عشق تھا۔ اور وہ کلام اقبال کے حافظ تھے۔ مقالہ نگاری اور تصنیف و تالیف کا بھی شگفتہ ذوق رکھتے تھے، چنانچہ انھوں نے انگریزی اور اردو میں بڑی کثرت سے مضامین لکھے، ان کے متعدد وقیع مقالات برہان میں بھی شائع ہو کر ارباب ذوق سے خراج تحسین حاصل کرتے رہے ہیں، مضامین کے علاوہ متعدد کتابیں بھی ان کے قلم سے نکلیں، جن میں معارف النفس (اردو) فارسی شعرائے پنجاب کا تذکرہ، فارسی زبان میں اور انگریزی زبان میں ایک کتاب جو ان کے مختلف مقالات کا مجموعہ ہے، مرحوم کو نوادر و جدید کتابوں اور نوادر اشیاء کے جمع کرنے کا بڑا شوق تھا۔ ملازمت کے سلسلہ میں وہ مختلف ملکوں میں رہے تھے۔ علاوہ ازیں دنیا کی سیاحت بھی خوب کی تھی۔ اس لیے انھوں نے لاکھوں روپے کے صرف سے ایک عظیم الشان کتب خانہ اور ایک نہایت وقیع عجائب خانہ (میوزیم) فراہم کیا تھا۔ میوزیم اپنی زندگی میں ہی پاکستان گورنمنٹ کو دیے گئے تھے اور وہ پاکستان کے نیشنل میوزیم میں ان کے نام سے محفوظ ہے کتاب خانہ میں مطبوعہ کتابوں کے عظیم ذخیرہ کے علاوہ بعض نادر مخطوطات بھی تھے۔ قرآن مجید کے بیسوں عجیب و غریب نسخے جو انھوں نے غیر ملکی سفروں اور سیر و سیاحت میں بصرف زر کثیر ادھر اُدھر سے حاصل کیے تھے۔

جیسا کہ عرض کیا گیا مرحوم اپنے پیشہ کے لحاظ سے ڈاکٹر تھے اور وہ پرائیویٹ پریکٹس ہی کرتے تھے۔ لیکن عالمگیر جنگ دوم میں انھوں نے فوجی ملازمت کرلی، اور لفٹننٹ کرنل کے عہدہ تک پہنچے۔ جنگ کے زمانہ میں مختلف محاذوں پر رہے۔ اس سبب ان کو جو تجربات ہوتے وہ انگریزی کا تذکرہ

کرتے تھے۔ ان کے فوج میں جانے کا واقعہ بھی سننے کے قابل ہے جسے انھوں نے راقم الحروف سے خود بیان کیا تھا۔ انھوں نے کہا: کانگریس اور مسلم لیگ دونوں نے جنگ میں برطانوی حکومت کی مدد نہ کرنے کا فیصلہ کیا تھا۔ اس لیے ہندو اور مسلمان جنگ میں بھرتی کو ناپسند کرتے تھے اور میں انہی لوگوں میں سے تھا۔ لیکن ایک دن مولانا عبید اللہ سندھی نے مجھکو بلا کر حکم دیا کہ میں فوجی ملازمت اختیار کر لوں۔ میں نے عرض کیا: "حضرت! ایسا کرنا تو قومی مفاد کے خلاف ہوگا" مولانا نے حسب عادت بگڑ کر تند و تیز لہجہ میں فرمایا: بکنے دو کانگریس اور لیگ کو! دیکھنا یہ ہے کہ پاکستان کا بننا لازمی اور ناگزیر ہے۔ پس اگر مسلمان فوج میں بھرتی سے الگ رہے تو کل جب پاکستان بنے گا تو ہمارے پاس فوج کہاں ہوگی؟ اس کے بعد فرمایا: اس لیے میری ذاتی رائے یہ ہے کہ مسلمان نوجوانوں کو زیادہ سے زیادہ فوج میں بھرتی ہوکر فوجی ٹریننگ لینا چاہئے تاکہ جنگ میں مر کھپ جانے سے جو نوجوان بچ رہیں گے وہ ہماری آزاد حکومت کے کام آئیں گے" خواجہ صاحب سے یہ بات سن کر یاد آیا کہ یہی بات مولانا عبیداللہ سندھی نے متعدد بار ہم لوگوں سے دلی میں فرمائی تھی اور صرف یہی نہیں بلکہ انھیں اس پر اصرار بھی تھا۔

بہر حال اپنے شیخ و مرشد کے حکم کی تعمیل میں فوجی کمیشن میں شرکت خواجہ صاحب نے منظور کرلی اور جنگ کے دوران میں وہ مختلف محاذوں پر سرگرم عمل رہے۔ جنگ کے اختتام پر وہ میرٹھ چھاؤنی میں آگئے، یہاں ڈیڑھ دو برس رہے ہوں گے کہ برما میں ایک اسپتال کے منتظم اعلیٰ (chief Administrator) بنا کر بھیج دیے گئے۔ ملک کی آزادی اور تقسیم کے وقت یہ برما میں ہی تھے، لیکن یہ برما کے جس مقام پر تھے وہ کمیونسٹوں کا گڑھ تھا۔ ان لوگوں نے لوٹ مار اور قتل و قتال کی وہ گرم بازاری کی کہ یہاں رہنا مشکل ہوگیا، ہزاروں خاندان اجڑ گئے اور لوگ وطن سے بے وطن ہوگئے، خواجہ صاحب اور ان کی اہلیہ بھی یہاں سے جان بچا کر فرار ہوئے اور بہزار دقت و دشواری پاکستان پہنچے۔

یہاں ابتدا میں وہ لاہور کے میو اسپتال کے انچارج رہے، پھر راولپنڈی بھیج دیئے گئے۔

چند برسوں کے بعد قائد اعظم جناح اسپتال کے چیف ایڈمنسٹریٹر ہو کر کراچی آگئے اور کافی عرصہ تک وہیں رہے۔ ملازمت سے سبکدوش ہو کر اپنے وطن لاہور واپس آگئے اور لاہور چھاؤنی کے علاقہ میں ایک نہایت شاندار اور خوبصورت کوٹھی تعمیر کر کے یہاں مستقلاً سکونت پذیر ہو گئے۔

مرحوم کے بھائی خواجہ عبدالوحید صاحب مرحوم سے تو میرا تعلق دیرینہ اور اس زمانہ کا تھا جبکہ میں اورینٹل کالج لاہور میں پڑھتا تھا۔ لیکن خواجہ عبدالرشید صاحب سے تعلق کا آغاز برہان کے ذریعہ ہوا وہ شروع سے برہان کے خریدار ہی نہیں، ندوۃ المصنفین کے محسنوں میں بھی شامل اور رسالہ اور کتابوں دونوں کے بڑے قدرداں اور مداح تھے، اس تقریب سے خواجہ صاحب ہم خدام ادارہ (مولانا محمد حفظ الرحمن سیوہاروی رحمۃ اللہ علیہ، مولانا مفتی عتیق الرحمن عثمانی اور خاکسار راقم) سے عمیق تعلق خاطر پیدا ہو گیا اور ان سے باقاعدہ خط و کتابت شروع ہو گئی جس میں علمی اور اسلامی مسائل و مباحث پر گفتگو ہوتی تھی، اسی زمانہ میں برہان میں میرا مضمون "مولانا عبید اللہ سندھی اور ان کے ناقد" سات قسطوں میں شائع ہوا تو اس وقت سے خواجہ صاحب کو اس ہیچمداں کے ساتھ غیر معمولی انس اور تعلق خاطر پیدا ہو گیا، لیکن یہ سب کچھ غائبانہ تھا۔ ان سے پہلی ملاقات (غالباً ۱۹۴۵ء یا ۱۹۴۶ء) میں اس وقت ہوئی جب وہ مغربی لباس میں ملبوس اچانک اپنی بیگم کے ساتھ دفتر برہان میں آدھمکے۔ دفتر میں ہم سب سے ملاقات کی، پھر میاں بیوی دونوں میرے گھر پر آگئے، دیر تک بیٹھے باتیں کرتے رہے اور گھر میں ماحضر جو کچھ بھی تھا اسے ہنسی خوشی تناول کر کے واپس ہوئے۔

یہ وہ زمانہ تھا جب خواجہ صاحب میرٹھ چھاؤنی میں (جس کا ابھی ذکر ہوا ہے)، میرٹھ اور دلی میں فصل ہی کتنا ہے؟ اس پہلی ملاقات کے بعد بھی پندرھویں بیسویں دن خواجہ صاحب اپنی کار میں دلی آتے جاتے اور ملتے ملاتے رہے، ان دنوں میں ایک یہ واقعہ بھی پیش آیا کہ بھائی مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب کی ایک بچی سخت بیمار ہوئی۔ انھوں نے خواجہ صاحب کے علاج کی غرض سے میرٹھ میں ایک مکان کا انتظام کیا اور بچی کو مع اس کی والدہ کے وہاں رکھ دیا، ان کے ساتھ میں بھی کم و بیش ایک ہفتہ میرٹھ میں مقیم رہا، اس طرح خواجہ صاحب اور ان کی بیگم جنھیں میں بھابی کہتا تھا [illegible] تعلقات [illegible] چند

کی صورت پیدا ہوگئی اور ان مجلسوں میں خواجہ صاحب کے بعض ایسے کمالات کا بھی علم ہوا جو پہلے معلوم نہیں تھے ۔ مثلاً یہ کہ وہ موسیقی کے بھی بڑے ماہرفن اور فاضل تھے ، موقع غنیمت جان کر میں نے اس میں ان سے دو تین سبق لیے اور ان کے نوٹ لکھے ۔

چند مہینوں کے بعد خواجہ صاحب برما چلے گئے ۔ لیکن اب خواجہ صاحب سے جو قلبی اور روحانی تعلق پیدا ہوگیا تھا اور خواجہ صاحب میں طبعاً علمی و اسلامی مسائل و مباحث میں غور و فکر کی جو خو تھی اس کی وجہ سے اوسطاً مہینہ میں دو مرتبہ طویل طویل خطوط برابر لکھتے رہے اور ادھر پابندی سے میں بھی انھیں لکھتا رہا ۔ بدقسمتی سے تقسیم اور دوسرے حوادث کے باعث ان کے سب خطوط تو میرے پاس محفوظ نہیں رہے لیکن میرا ایک ایک خط انھوں نے محفوظ رکھا ۔ چنانچہ دو تین برس ہوتے انھوں نے انگریزی میں اپنے نام مشاہیر کے خطوط کی جو فہرست شائع کی ہے اس میں غالباً سب سے زیادہ تعداد میرے ہی مکاتیب کی ہے ۔

جیسا کہ عرض کیا گیا تقسیم کے وقت خواجہ صاحب برما میں مقیم تھے ، تقسیم کے نتیجہ میں دلّی کے مسلمانوں پر جو قیامت گذری اس کی خبریں ریڈیو اور اخبارات سے معلوم ہونے پر خواجہ صاحب اور ان کی بیگم میری طرف سے کس درجہ فکرمند اور پریشان تھے اور اس سلسلہ میں ایک کیسا عجیب و غریب واقعہ پیش آیا تھا ؟ اسے خود خواجہ صاحب کی زبان سے سنئے جس کو انھوں نے بڑی تفصیل سے تقسیم کے بعد اپنے پہلے خط میں لکھا تھا ، افسوس ہے ، یہ خط محفوظ نہیں ہے ، اس لیے اس کا خلاصہ اپنے لفظوں میں لکھتا ہوں : خواجہ صاحب نے لکھا تھا :

" ہم دونوں روزانہ صبح اور شام بی ۔ بی ۔ سی سے خبریں سنتے تھے اور دلّی کی خبریں سن سن کر ہوش و حواس اڑے جاتے تھے ، آخر ۷ ستمبر کی خبروں میں جب یہ سنا کہ آج قرول باغ مسلمانوں سے خالی ہوگیا تو آپ کی اور مفتی صاحب کی طرف سے سخت تشویش لاحق ہوئی ، کوئی اور ذریعہ تھا نہیں ، میں نے رفیع احمد قدوائی اور مولانا ابوالکلام آزاد کو الگ الگ دو ارجنٹ ٹیلی گرام بھیجے اور ان سے آپ لوگوں کی خیریت طلب کی ۔ مگر ان کا جواب نہیں آیا تو پھر میں نے

دوسرے ذرائع اختیار کیے۔ مگر جب کہیں سے کوئی اطلاع نہیں ملی تو ہم دونوں دل مسوس کر رہ گئے۔"

اس کے بعد (غالباً ۱۸ اکتوبر ۱۹۴۸ء) ایک دن بقرعید کا تھا اور وقت مغرب کے بعد کا، ہم دونوں میاں بیوی اپنی کوٹھی کے ڈرائنگ روم میں بیٹھے ہیں پاس ہی ریڈیو رکھا ہوا ہے اور اس میں دلی کا پروگرام سنا جا رہا ہے، اچانک ریڈیو سے اعلان ہوتا ہے: اب آپ دلی سے عید قرباں پر سعید احمد اکبرآبادی کی تقریر سنئے، یہ سننا تھا کہ خوشی کی ایک لہر اٹھی اور رگ و پے میں دوڑ گئی۔ لیکن ساتھ ہی خیال ہوا کہ یہ تقریر کہیں پہلا کوئی ریکارڈ تو نہیں ہے؟ اب ہم دونوں اندرونی طور پر امید و بیم کی کشمکش میں مبتلا ہو گئے، ایک رنگ آتا اور ایک جاتا تھا اور اسی حالت میں آپ کی (یعنی میری) تقریر سن رہے تھے، یہاں تک کہ آپ نے صفحہ الٹا اور اس کی آواز ریڈیو پر سنی تو اب اس یقین سے کہ یہ تقریر ریکارڈ نہیں، بلکہ خود آپ بول رہے ہیں خوشی سے یک لخت صوفہ پر اچھل پڑے، دونوں ایک دوسرے سے لپٹ گئے اور سجدۂ شکر بجا لائے۔ اب میں نے فوراً آل انڈیا ریڈیو کے اسٹیشن ڈائرکٹر سے تار کے ذریعہ آپ کا پتہ دریافت کیا، ڈائرکٹر نے میرا ٹیلی گرام آپ کو پہنچا دیا اور آپ نے مجھے خط لکھا جس سے آپ سب کی خیریت معلوم کر کے اطمینان ہوا۔"

خواجہ صاحب وضع قطع اور رہن سہن کے اعتبار سے ہو بہو ایک مغربی انسان تھے لیکن اس وضع قطع اور طرز معاشرت کے ایسے حضرات میں نے بہت کم دیکھے ہیں جو خواجہ صاحب کی طرح نماز روزہ تلاوت اور اوراد و وظائف کے پابند ہوں اور رمضان کے ماہ مقدس میں شب بیداری کر کے روحانی انبساط و نشاط خاطر محسوس کرتے ہوں، ان کا دل اسلام اور مسلمانوں کے درد سے بھرا ہوا تھا۔ پاکستان بڑے دم خم اور چاؤ چوچلے سے بنا، لیکن بنتے ہی اپنے مقصد زندگی اور نصب العین حیات کو یک قلم فراموش کر بیٹھا، دنیا طلبی، زر پرستی اور جاہ پسندی کا اس پر ایسا غلبہ ہوا کہ بقول مومن:

پیہم سجود پائے صنم پر دم وداع — مومن خدا کو بھول گئے اضطراب میں

اور ایک پاکستان کیا؟ پورا عالم اسلام اور اس کے دیندار اور دنیادار سب طبقات اس حمام زرپرستی میں ننگے ہیں، خواجہ صاحب کو اس کا سخت ملال اور رنج تھا، میں نے ۱۹۷۶ء کے اپنے سفرنامۂ پاکستان میں لکھا ہے کہ ایک دن خواجہ صاحب علی الصباح میرے ہوٹل میں تشریف لے آئے اور عالم اسلام کے حال اور مستقبل پر گفتگو شروع کر دی، گفتگو کرتے کرتے انھوں نے قرآن مجید کی وہ آیت پڑھی جس میں ہے کہ قیامت کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے اپنی امت کی شکایت کرتے ہوئے فرمائیں گے: اے میرے رب ان لوگوں نے قرآن کو پس پشت ڈال رکھا تھا،" خواجہ صاحب نے یہ آیت ابھی پوری کی بھی نہیں تھی کہ ان پر گریہ طاری ہو گیا اور آنسوؤں کا سیلاب ان کے دیدۂ تر سے پھٹ پڑا۔

خواجہ صاحب میں جذباتیت شدید قسم کی تھی، اس بنا پر بعض اوقات ان کے افکار و خیالات نقطۂ اعتدال و توازن سے منحرف ہو جاتے تھے، لیکن مجھ پر ان کو اعتماد تھا اس لیے میں خطوط میں اس کی اصلاح کرتا رہتا تھا۔ مرحوم اس بات کے خود معترف بھی تھے، چنانچہ ایک خط میں انھوں نے لکھا: شروع میں میں مولانا ابوالکلام آزاد سے بہت متاثر تھا لیکن بعد میں یہ تاثر کم ہو گیا۔ البتہ مولانا عبیداللہ سندھی، ڈاکٹر اقبال اور آپ کے افکار و خیالات کا نقش میرے دل و دماغ پر بہت گہرا ہے۔"

خواجہ صاحب پاکستان کی ایک اہم اور نمایاں علمی و ادبی شخصیت تھے اور اس لیے ان کی وفات ایک عظیم قومی حادثہ بھی ہے، لیکن کیا کیجیے، بقول غالب:

صبر کرتے ہی بنے گی غالب — واقعہ سخت ہے اور جان عزیز

میاں اسلم کا خط ملتے ہی میں نے بھابی صاحبہ کو (جو اخلاق و عادات اور حسن ذوق میں سچ مچ اپنے مرحوم شوہر کا پرتو ہیں) تعزیت نامہ میں لکھا تھا: بھابی! میں اپنی رفیقۂ حیات کی آغوش محبت سے پہلے ہی محروم ہو گیا تھا جس کا زخم مندمل ہونے کے بجائے ہر دم اور ہر آن تازہ ہے، حیف کہ اب آپ کے سر سے بھی آپ کے شریک زندگی کا سایۂ رحمت و الفت اٹھ گیا۔

آ عندلیب مل کے کریں آہ و زاریاں — تو ہائے گل پکار میں چلاؤں ہائے دل

رحمۃ اللہ رحمۃً واسعۃً

تبصرے

مکتوبات ماجدی جلد اول

تقطیع متوسط۔ طباعت وکتابت اور کاغذ اعلیٰ، ضخامت ۴۲۳ صفحات

قیمت مجلد -/۴۵ روپے۔ پتہ ادارۂ انشائے ماجدی۔ کلکتہ۔

مولانا عبدالماجد دریا بادی اپنے علمی و عملی اوصاف و کمالات کے علاوہ اردو زبان کے بلند پایہ صاحب طرز ادیب اور انشاء پرداز تھے، اس لیے آپ کے قلم کا ز ایک ایک فقرہ بلاغت وحسن انشا کا شاہکار اور فنکار ادب کے لیے ایک جرعۂ جاں شکار ہوتا تھا، خوشی کی بات ہے، مولانا نے اپنے خطوط کی نقول کو محفوظ رکھنے کا اہتمام کیا تھا۔ اس طرح کم و بیش مولانا کے گیارہ ہزار خطوط ضائع ہونے سے بچ رہے، اور مولانا کے فاضل بھتیجہ اور داماد پروفیسر محمد ہاشم قدوائی اور حکیم عبدالقوی صاحبان نے ان خطوط کو اڈٹ کر کے شائع کرنے کا منصوبہ بنالیا، زیر تبصرہ کتاب اسی زنجیر طلائی کی پہلی کڑی ہے، یہ جلد دو حصوں پر مشتمل ہے، پہلے حصہ کا نام "دلاویز ادبی مکتوبات" ہے اور دوسرا حصہ دلدوز تعزیتی مکتوبات ارباب شعر و ادب اور بعض مشاہیر فن کے نام ہیں۔ اور دوسرے حصہ کے مکتوب اہم عزیز قریب اور دوست احباب کے ہیں، ان مکاتیب میں زبان و بیان کی لطافت اور حسن انشا بھی ہے اور زبان و بلاغت کے نکات بھی۔ روزمرہ کی لکھنوی زبان کے چٹخارے اور ضلع جگت بھی۔ مولانا مختصر نویسی کے عادی تھے، اس لیے یہ خطوط بھی مختصر ہیں۔ لیکن بلاغت کی جان ہیں۔ خدا کرے مکاتیب کی باقی جلدیں بھی جلد شائع ہوں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان مکاتیب کی اشاعت سے اردو زبان کے مکاتیبی لٹریچر میں بڑا قابل قدر اضافہ ہوا ہے۔

سرسید کی کہانی ان کی اپنی زبانی از جناب ضیاء الدین لاہوری، تقطیع خورد،

ضخامت ۱۱۰ صفحات، کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد -/۱۵ روپے۔ پتہ مکتبہ رشیدیہ لیمیٹڈ، ۱۰۴ اے، شاہ عالم مارکیٹ لاہور۔

انیسویں صدی میں سرسید احمد خاں برصغیر کے مسلمانوں کی سب اہم اور دراز قامت شخصیت تھے جنھوں نے ۱۸۵۷ء کے بعد مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ میں نہایت اہم اور تاریخ ساز کردار ادا کیا ہے، ان کی شخصیت بڑی پہلو دار اور گوناگوں اوصاف و کمالات کی حامل اور جامع تھی۔ اس لیے انھوں نے مسلمانوں کے فکر و نظر کے ہر شعبہ کو غیر معمولی طور پر متاثر کیا ان پر انگریزی اردو اور دوسری زبانوں میں متعدد کتابیں لکھی جا چکی ہیں اور لکھی جا رہی ہیں، اس سلسلہ میں پاکستان کے نامور فاضل اور محقق جناب ضیاء الدین صاحب چند برسوں سے "خود نوشت حیات سرسید" اور "خود نوشت افکار سرسید" کے نام سے سرسید پر دو تحقیقی کتابیں مرتب کرنے میں مصروف ہیں، اس کتابچہ کو پہلی کتاب کا مشتے نمونہ از خروارے کا مصداق سمجھنا چاہئے، اس کتاب میں فاضل مرتب نے سرسید کے وہ اقوال، مختلف عنوانات کے ماتحت یکجا کر دیئے ہیں جو مولانا حالی نے سرسید سے سنکر یا ان کی کوئی تحریر پڑھکر حیات جاوید میں نقل کیے تھے، اگرچہ اس مختصر کتاب سے سرسید کی ہمہ گیر زندگی اور ان کے کارناموں کا اندازہ نہیں ہوتا ہے تاہم اس سے سرسید کی طبیعت اور سیرت کی بعض خصوصیات پر جو روشنی پڑتی ہے وہ بڑی فکر انگیز اور لائق مطالعہ ہے، اس کا مقدمہ برصغیر کے نامور مصنف ڈاکٹر ابوسلمان شاہجہاں پوری نے لکھا ہے۔

عربی ادب دیار غیر میں

از: سید ضیاء الدین ندوی، سائز ۲۲×۱۴، صفحات ۳۲۰، کاغذ کتابت و طباعت معمولی پیپر بیک، قیمت بیس روپے۔ پتہ: کتاب خانہ انجمن ترقی اردو جامع مسجد، دہلی ۶

عربی زبان و ادب اور ان کے علم برداروں کی یہ عالمگیر صلاحیت و خصوصیت رہی ہے کہ وہ اس معمورۂ آب و گل میں جہاں جہاں گئے انھوں نے اس سرزمین پر اپنا وجود ہی نہیں بلکہ اپنا تشخص، اپنی انفرادیت اور عظمت قائم رکھی۔ اور اس پرائے دیس میں اپنی زبان و ادب کو کچھ اس طرح پروان چڑھایا کہ وہ وہاں کی ایک علمی و ادبی میراث بن گئی۔ یہ کچھ عرب فاتحین و سلاطین ہی کی خصوصیت نہیں تھی

بلکہ عہد جدید کی نیسویں صدی عیسوی کے وسط میں جب شام ولبنان و فلسطین وغیرہ کے عرب بالخصوص عیسائی طبقات گوناگوں سیاسی، سماجی اور اقتصادی اسباب سے امریکہ، کناڈا وغیرہ کے علاقوں میں ہجرت کر گئے تو انھوں نے اپنے وطن ثانی میں اپنی عربی مادری زبان کو نہ صرف زندہ اور قائم رکھا بلکہ اس کے ادب کو پروان چڑھایا۔ اس نئے عربی زبان وادب کا ایک نیا رنگ، ایک دلچسپ آہنگ اور ایک اچھوتا مذاق ہے۔ اس نئے ادب کو عام طور سے ادب مہجر یا مہجری ادب کے نام سے جانا جاتا ہے۔

زیر تبصرہ کتاب اسی ادب کو پہلی بار اردو داں طبقہ میں متعارف کراتی ہے۔ مصنف نے پہلے ہجرت کے ان اسباب وعوامل کا جائزہ لیا ہے جنھوں نے ان عرب طبقات کو ترک وطن پر مجبور کیا تھا۔ پھر امریکہ اور کناڈا میں ان کے مقامات سکونت کی نشاندہی کی ہے اور اس کے بعد ان قلمی اور علمی کوششوں کا جائزہ لیا ہے جو الرابطة القلمية (۱۹۲۰ء) اور العصبة الاندلسیہ (۱۹۳۲ء) وغیرہ کے نام سے عرب زبان وادب کو اس دیار غیر میں زندہ و قائم رکھنے کے لیے وجود میں آئیں۔ مصنف نے مہجر کے دوسرے ادباء اور جامعة القلم اور برازیل کی دوسری انجمنوں کی علمی کاوشوں سے بحث کی ہے اور ان کان رابطہ میں فکر و تعبیر کی یکسانیت کو اجاگر کیا ہے۔ صاحب کتاب کی ادب مہجر کے نمایاں عناصر پر بحث بہت عمدہ، علمی، سنجیدہ اور وقیع ہے اور دراصل یہی کتاب کی جان ہے۔ ان عناصر میں قدیم ادبی پابندیوں سے مکمل آزادی، اسلوب کی انفرادیت، حب وطن، انسانیت دوستی، فطرت سے محبت، اسلوب کی سادگی، مذہبی آزادی، مہجری ادب میں تصویرکشی اور منظر نگاری پر مفصل اور الگ ابواب میں علمی بحث کی گئی ہے۔ اس کے بعد مصنف نے پانچ ابواب میں اصناف ادب مہجری جیسے ناول نگاری و افسانہ نویسی، منظوم داستان نگاری، اندلسی شاعری اور اسکے مختلف اصناف اور اثرات اور مہجری زجل پر عمدہ بحث کی ہے۔

کتاب کا ایک طرح سے دوسرا حصہ مہجری ادب کے نمایاں اساطین وشخصیات کی سوانح اور کارناموں سے متعلق ہے، ان میں امین الریحانی، جبران خلیل جبران، ایلیا ابوماضی، میخائیل نعیمہ، نسیب عریضہ، رشید ایوب، ندرہ حداد، مسعود سماحہ، نعمہ الحاج، جورج صیدح، فوزی المعلوف، جبیب مسعود وغیرہ وغیرہ کے سوانح اور ادبی خاکے ہیں جن سے ادب مہجر کے نشوونما کے مختلف مدارج اور اس کے اسالیب کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ پھر مہجری صحافت اور صحافیوں پر بھی ایک مختصر سا نوٹ ہے۔ اور آخر میں ادب مہجر پر ایک جامع کتابیات بھی ہے۔

سنہ ۱۹۵۴ء حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی۔ العلم والعلماء۔ اسلام کا نظام عفت و عصمت۔
تاریخ صقلیہ، تاریخ ملت جلد چہارم

سنہ ۱۹۵۵ء اسلام کا زرعی نظام، تاریخ ادبیات ایران، تاریخ علم فقہ، تاریخ ملت حصہ نہم سلاطین ہند اول
تذکرہ علامہ محمد بن طاہر محدث پٹنی

سنہ ۱۹۵۶ء ترجمان السنہ جلد ثالث۔ اسلام کا نظام حکومت (طبع جدید دلپذیر ترتیب) جدید بین الاقوامی
سیاسی معلومات جلد دوم۔ خلفائے راشدین اور اہل بیت کرام کے باہمی تعلقات

سنہ ۱۹۵۷ء لغات القرآن جلد پنجم، صدیق اکبر، تاریخ ملت حصہ یازدہم سلاطین ہند دوم، انقلاب روس، روس میں انقلاب کے بعد

سنہ ۱۹۵۸ء لغات القرآن جلد ششم، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، تاریخ گجرات، جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد سوم

سنہ ۱۹۵۹ء حضرت عمرؓ کے سرکاری خطوط، ۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ، جنگ آزادی ۱۸۵۷ء، مصائب [illegible]

سنہ ۱۹۶۰ء تفسیر مظہری اردو پارہ ۲۹-۳۰۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سرکاری خطوط
امام غزالی کا فلسفۂ مذہب و اخلاق۔ عروج و زوال کا الٰہی نظام۔

سنہ ۱۹۶۱ء تفسیر مظہری اردو جلد اول، مرزا مظہر جان جاناں کے خطوط، اسلامی کتب خانے، [illegible]
تاریخ ہند پر نئی روشنی

سنہ ۱۹۶۲ء تفسیر مظہری اردو جلد دوم۔ اسلامی دنیا دسویں صدی عیسوی میں۔ معارف الآثار۔
نیل سے فرات تک۔

سنہ ۱۹۶۳ء تفسیر مظہری اردو جلد سوم۔ تاریخ ردہ، پسرکشی ضلع بجنور۔ علمائے ہند کا شاندار ماضی اول

سنہ ۱۹۶۴ء تفسیر مظہری اردو جلد چہارم، حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط، عرب و ہند عہد رسالت میں۔
ہندوستان شاہان مغلیہ کے عہد میں۔

سنہ ۱۹۶۵ء ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت جلد اول۔ تاریخی مقالات
لادینی دور کا تاریخی پس منظر۔ ایشیا میں آخری نوآبادیات

سنہ ۱۹۶۶ء تفسیر مظہری اردو جلد پنجم۔ [illegible] عشق۔ خواجہ بندہ نواز کا تصوف و سلوک۔
ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں۔

سنہ ۱۹۶۷ء ترجمان السنہ جلد چہارم، تفسیر مظہری اردو جلد ششم، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کی فقہ

سنہ ۱۹۶۸ء تفسیر مظہری اردو جلد ہفتم، تین تذکرے، شاہ ولی اللہؒ کے سیاسی مکتوبات
اسلامی ہند کی عظمت رفتہ۔

سنہ ۱۹۶۹ء تفسیر مظہری اردو جلد ہشتم، تاریخ الفخری، حیات ذاکر حسین، دین الٰہی اور اس کا پس منظر

سنہ ۱۹۷۰ء حیات عبدالحی، تفسیر مظہری اردو جلد نہم، مآثر و معارف، احکام شرعیہ میں حالات زمانہ کی رعایت

سنہ ۱۹۷۱ء تفسیر مظہری اردو جلد دہم، بیماری اور اس کا روحانی علاج، خلافت راشدہ اور ہندوستان

سنہ ۱۹۷۲ء فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، انتخاب الترغیب والترہیب، اخبار التنزیل
عربی لٹریچر میں قدیم ہندوستان

Regd. No. D. (DN) 231 PHON : 262815 May 1983

Subs. 30/- Per Copy Rs. 2-50

عمید الرحمن عثمانی پرنٹر پبلشر نے اعلیٰ پرنٹنگ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر "برہان" اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶ سے شائع کیا۔

جون ۱۹۸۳ء

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

قیمت سالانہ تیس روپے

مرتب
سعید احمد اکبرآبادی

مطبوعات ندوة المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت۔ اسلام کا اقتصادی نظام۔ قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ۔
تعلیمات اسلام اور مسیحی اقوام۔ سوشلزم کی بنیادی حقیقت۔

سنہ ۱۹۴۰ء غلامان اسلام۔ اخلاق وفلسفۂ اخلاق۔ فہم قرآن۔ تاریخ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم"۔ صراط مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول۔ وحی الٰہی۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول۔

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات)
مسلمانوں کا عروج وزوال۔ تاریخ ملت حصہ دوم "خلافت راشدہ"۔

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرست الفاظ جلد اول۔ اسلام کا نظام حکومت۔ سرایہ۔ تاریخ ملت حصہ سوم "خلافت بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم۔ لغات القرآن جلد دوم۔ مسلمانوں کا نظام تعلیم وتربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم۔ قرآن اور تصوف۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کئے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اول۔ خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ۔ جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو۔

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظم مملکت۔ مسلمانوں کا عروج وزوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے
اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم۔ حضرت شاہ کلیم اللہ دہلوی۔

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم۔ تاریخ ملت حصہ چہارم "خلافت ہسپانیہ"۔ تاریخ ملت حصہ پنجم "خلافت عباسیہ اول"

سنہ ۱۹۴۹ء قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات۔ حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے (کامل)
تاریخ ملت حصہ ششم "خلافت عباسیہ دوم" بصائر۔

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخ ملت حصہ ہفتم "تاریخ مصر ومغرب اقصیٰ"۔ تدوین قرآن۔ اسلام کا نظام مساجد۔
اشاعت اسلام، یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا۔

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم۔ عرب اور اسلام۔ تاریخ ملت حصہ ہشتم "خلافت عثمانیہ"۔ جارج برنارڈشا۔

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر۔ فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو
از سر نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ کتابت حدیث۔

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخ مشائخ چشت۔ قرآن اور تعمیر سیرت۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ۔

برہان

سالانہ چندہ
تیس۳۰ روپے

قیمت فی پرچہ
ڈھائی روپے

جلد نمبر ۹۰ | شعبان المعظم ۱۴۰۳ھ مطابق جون ۱۹۸۳ء | شمارہ نمبر ۶

۱۔ نظرات	مولانا سعید احمد اکبر آبادی	۲
۲۔ عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں محرکات، مسائل اور مقاصد	جناب ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی استاد شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۵
۳۔ خدا پرستی اور مادیت کی جنگ	جناب سید کاظم النقوی ریڈر شعبۂ دینیات شیعہ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ	۲۱
۴۔ عالم اسلام میں سائنس کے زوال کے اسباب اور اس کے احیاء کے شرائط	جناب ڈاکٹر عرفان احمد لکچرر شعبۂ طبعیات شبلی نیشنل پوسٹ گریجویٹ کالج۔ اعظم گڑھ	۵۵
۵۔ تبصرے	(ع)	۶۲

عمید الرحمٰن عثمانی پرنٹر پبلشر نے اعلیٰ پرنٹنگ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی سے شائع کیا

نظرات

گذشتہ ماہ کے نظرات لکھے جاچکے تھے کہ اس کے بعد میں دلی گیا اور برادرِ معظم مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی سے ملاقات ہوئی تو دورانِ گفتگو میں یہ محسوس کرکے مجھے صدمہ اور افسوس ہوا کہ گذشتہ سے پیوستہ یعنی برہان مورخہ اپریل کے نظرات پڑھکر برادرِ موصوف کے دل کو ٹھیس لگی اور ان کو دکھ ہوا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے مفتی صاحب کو سخت اشتعال کے عالم میں بھی ٹھنڈے دل و دماغ سے اظہارِ خیال کرنے کا جو ملکہ عطا فرمایا ہے اور پھر جب میری عمر چودہ پندرہ برس کی تھی اس وقت سے اب تک جو تعلق خاص ان کو مجھ سے اور مجھ کو ان سے رہا ہے ان دونوں باتوں کے پیشِ نظر ذرا ملاحظہ فرمایئے، مفتی صاحب نے اپنی آزردگی خاطر کا اظہار کس بلاغت اور حسنِ بیان سے کیا ہے،

میں کھانے سے فارغ ہوگیا اور کرسی پر بیٹھ کر باتیں اِدھر اُدھر کی ہونے لگیں تو اچانک مفتی صاحب بول پڑے: اور ہاں مولوی سعید! اس ماہ کے نظرات تم نے نہیں لکھے؟ میں نے ادبدا کے تعجب سے پوچھا: کیوں کیا بات ہے؟ مفتی صاحب نے اب ذرا بلند آواز کرکے کہا: "میں دعوے سے کہتا ہوں کہ یہ نظرات تمھارے قلم کی تحریر ہرگز نہیں ہوسکتے، میں خوب اچھی طرح جانتا ہوں کہ آج تک تم نے کسی فرد یا جماعت کا نام لے کر اس کے متعلق کوئی ایسی بات نہیں لکھی ہے جو اس کے لئے دل آزاری کا باعث ہو، پھر یہ کیونکر ممکن ہوا کہ ان نظرات میں مسلم لیگ، مسلم مجلس اور مسلم مجلس مشاورت کا نام لیکر ان کو جلی کٹی باتیں سنائی گئی ہیں جن سے ان کا دل دکھا ہے اور ان کو شکایت پیدا ہوئی ہے" میں نے کہا اگر ایسا ہے تو میں اس کے لئے معذرت خواہی کرلوں گا کیونکہ واقعہ [illegible] میں نے

اپنے قلم اور زبان کو حتی الوسع اس سے محفوظ رکھا ہے کہ اس سے کسی کی دل آزاری ہو، لیکن سیاسیات میں میرا جو خیال ہے وہ میرے ساتھ ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

مفتی صاحب کی گفتگو ختم ہوئی جس سے بدمزہ ہونے کے بجائے میری طرح آپ بھی محظوظ ہوئے ہوں گے، اب سنئے، اس سلسلہ میں میری دو گذارشیں ہیں: (۱) ایک یہ کہ مذکورۂ بالا تینوں جماعتیں جن کا نام نظرات میں آیا ہے، میرا مقصد ہرگز یہ نہیں تھا کہ ان جماعتوں نے مسلمانوں کی کوئی خدمت نہیں کی اور ان کے وجود سے مسلمانوں کو کوئی فائدہ نہیں ہوا، بلکہ مجکو اعتراف ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کے دستوری حقوق کی حفاظت اور ان کی نگہداشت میں قابل ذکر جدوجہد کی اور اس راہ میں سرگرمی دکھائی ہے، لیکن میرے نزدیک یہ فوائد جو مسلمانوں نے ان مجالس سے حاصل کئے ہیں وہ مستقل، پائدار اور ہمہ گیر نہیں ہیں بلکہ جزوی، ہنگامی اور مقامی ہیں، یعنی آپ نے پارلیمنٹ یا اسمبلی کے الکشن میں حصہ لیا اور چند سیٹیں حاصل کر کے ان دستور ساز مجلسوں میں اپنے ایسے نمائندے بھیجدیئے جو مسلم کاز کی وہاں حفاظت اور حمایت کریں اور مسلمانوں کے ساتھ کہیں ناانصافی ہو رہی ہو تو اس کے خلاف احتجاج کریں، کہیں فرقہ وارانہ فساد ہو تو ریلیف ورک کریں، اور بس! ملک کی عام سیاست میں ان کا عمل دخل نہیں۔

---

(۲) دوسری گذارش: میرا نظریہ آج نہیں بلکہ شروع سے یہ رہا ہے کہ ہمارا ملک یا قوم ایک کُل ہے اور مسلمان اس کُل کا ایک جزء اہم ہیں اس بناپر اگر ملک یا قوم بحیثیت مجموعی صالح اور تندرست ہے تو مسلمان بھی مطمئن اور پرسکون ہوں گے، لیکن اگر معاشرہ میں ہی بگاڑ ہے، مفاد پرستی، کام چوری، خود غرضی اور حرص و طمع عام ہے، انسانی اقدار حیات کا فقدان ہے اور لا اینڈ آرڈر کا بس فقط نام ہی نام ہے، اور جو ملک میں امن و امان کے قیام اور لوگوں کے شہری حقوق کی حفاظت کے ذمہ دار اور ان کے نگہبان مقرر کئے گئے ہیں وہ بلی سے گوشت

کی رکھوالی کے مصداق ہیں تو یہ ملک حق کر لیجیے، آپ مسلمانوں کو بھی دل کا چین اور زندگی کا سکون نہیں دلا سکتے، اس بنا پر میں مسلمانوں کے معاملات و مسائل کو ملک کے مسائل و معاملات سے الگ کر کے نہیں دیکھتا، میں دیکھتا ہوں کہ اگر مسلمان غیر مطمئن ہیں تو دوسری جانب ملک کے عوام، خصوصاً پس ماندہ طبقات، غریب اور متوسط طبقہ کے افراد بھی روز افزوں ہوش ربا گرانی، اشیاء میں ملاوٹ، چور بازاری، رشوت ستانی اور انتظامیہ کی بے رحمی اور فرض ناشناسی کے باعث سخت اجیرن میں ہیں، کوئی بتائے کہ آج پنجاب میں، آسام میں اور جنوبی ہند کی چار ریاستوں میں جو ہو رہا ہے، یا یہاں آئے دن یونیورسٹیوں، کارخانوں اور سرکاری دفتروں میں جو ہنگامے اور مظاہرے ہوتے رہتے ہیں، یہ سب کچھ کس چیز کا ردعمل ہیں؟ یہ نتیجہ ہے سیاست غیر عادلہ کا جس کی تعریف شاہ ولی اللہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس میں ایک شخص بھی ایمانداری اور راست بازی پر قائم رہتے ہوئے اپنی عائلی زندگی اطمینان سے نہ گذار سکے اور بے ایمانی کرنے پر مجبور ہو۔

زیر بحث نظرات میں میں نے لکھا ہے: "مسلمان اب تک اپنا سیاسی موقف متعین نہیں کر سکے" اس سے میری مراد یہی ہے کہ مسلمانوں نے اب تک کل ہند پیمانہ پر کوئی اقدام ایسا نہیں کیا جو ملک کی اس سیاست غیر عادلہ پر اثر انداز ہو اور جس سے ملک میں جمہوریت، سیکولرزم اور سوشلزم کی جڑیں مضبوط اور استوار ہوں، اور ظاہر ہے، یہ کام فرقہ وارانہ بنیاد پر ہرگز نہیں ہو سکتا۔

عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں
محرکات، مسائل اور مقاصد
(۷)

ازجناب ڈاکٹر محمد لیبین مظہر صدیقی استاد شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

اس سے ایک اہم نکتہ ابھرتا ہے اور وہ ہے مختلف منازل کا۔ بالفرض یہ مان بھی لیا جائے کہ ان مہموں کا مقصد قریشی کاروانوں پر تاخت تھی تو مہموں کو شاہراہ تجارت یا قریشی کاروانوں کی گذرگاہ کے مختلف منازل پر بھیجنے کی کیا ضرورت تھی؟ یہ مہمیں مدینہ سے جن مختلف منازل کی جانب بھیجی گئی تھیں ان کی مسافت شہر رسول سے تیس اور تلو میل کے درمیان تھی۔ یہ نکتہ حسب ذیل نقشے سے اور زیادہ واضح ہو جائے گا۔

مہم	منزل	مدینہ سے فاصلہ
سریہ حمزہ	العیص / سیف البحر	تقریباً ۳۰ میل
سریہ عبیدہ	رابغ	ر ۶۰ میل
سریہ سعد	خرار	ر ۱۰۰ میل
غزوہ ودان	الواء / ودان	ر ۸۰ میل

[illegible]	۶	
غزوہ بواط	بواط	تقریباً [illegible] میل
" ذوالعشیرہ	ذوالعشیرہ	" [illegible] میل
" ینبع	ینبع	
" سفوان	سفوان	

اس نقشے میں سریہ نخلہ اور پہلے غزوہ سفوان کی مسافت نہیں دکھائی گئی ہے کیونکہ ان کی نوعیت بالکل مختلف تھی۔ لیکن اگر سریہ نخلہ کو بھی شامل کر لیا جائے جیسا کہ جدید تاریخ دانوں کا اصرار ہے کہ اس کی منزل مدینہ سے چارسو کلومیٹر کے قریب تھی اور اس سے ہماری دلیل کو اور تقویت ملتی ہے۔ عام تاثر بلکہ یقین یہ ہے کہ مذکورہ بالا پہلی چھ مہمیں اس بین اقوامی شاہراہِ تجارت پر گذرنے والے قریشی کاروانوں کو لوٹنے کے لئے گئی تھیں جو یمن سے شام کو براہ مدینہ جاتا تھا۔ کیا یہ سب مختلف منازل مہمات نبوی سچ مچ اسی شاہراہ کارواں پر واقع تھیں؟ جدید محققین کا جواب اثبات میں ہے لیکن یہ جواب مآخذ کے واضح بیانات کے خلاف ہے۔ خوش قسمتی سے بعض مہموں کے سلسلے میں مسلم جماعت کے راستے اور قریشی کارواں کی گذرگاہ کے بارے میں بعض ایسے اشارے ملتے ہیں جو ثابت کرتے ہیں کہ بعض مواقع پر دونوں کے راستے الگ الگ تھے یا کم از کم مسلم مہم کی منزل قریشی کاروانوں کے راستے سے ہٹ کر تھی۔ دوسری ابتدائی مہم کے سلسلے میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اگر قریشی کارواں نے ابن سعد کے بیان کے مطابق اپنا راستہ چھوڑ کر جانوروں کی وادی میں چرانے کے لئے قیام نہ کیا ہوتا تو مسلمانوں سے اس کا سامنا نہ ہوا ہوتا۔ تمام مآخذ کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلم مہم کی منزل ثنیۃ المرۃ کا ایک چشمہ تھا جو قرائن کے مطابق اس عام شاہراہ تجارت سے پرے تھا۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں نے شاہراہِ تجارت سے ہٹ کر سفر کیا تھا اور وہ اندرون

وادی سفر کرتے رہے تھے۔ خرار کے بارے میں اگرچہ ماخذ کی تصریح نہیں ملتی کہ وہ
ودان کے راستے پر تھا کہ نہیں لیکن اس مہم کے سیاق و سباق سے صاف معلوم ہوتا
ہے کہ وہ اندرون وادی تھا اور راستے سے کچھ دور تھا۔ اس کی مزید تائید اس
حقیقت سے ہوتی ہے کہ رسول کریم نے اپنے سفر ہجرت کے دوران جو راستہ اختیار
کیا تھا اس پر خرار پڑا تھا[۱۸۸]۔ جہاں تک رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلے غزوہ کا
تعلق ہے تو ابواء یقیناً مکی کارواں کے راستے پر واقع تھا لیکن ودان راستے سے
کچھ میل اندر کی جانب تھا۔ یہ دلچسپ حقیقت یاد رکھنے کی ہے کہ زیادہ تر ماخذ
اس کو غزوۂ ودان ہی کہتے ہیں۔ اور یہ بھی اہم نکتہ ہے کہ کسی نے بھی کسی کارواں
کے گذرنے نہ گذرنے، اس کی آمد و رفت کی منازل، تعداد و قیادت وغیرہ کے
بارے میں کچھ نہیں کہا ہے جو بالواسطہ اس امر کی تائید کرتا ہے کہ آپ کی منزل قریشی
کارواں کے راستے پر نہ تھی۔ اس طرح باقی دونوں غزووں کی منازل بواط اور
ذوالعشیرہ شاہراہ تجارت سے ہٹ کر واقع تھیں۔

اسی ذیل میں ایک اہم تر نکتہ یہ ہے کہ فوجی حکمت عملی کا معمولی طالب علم بھی جانتا ہے
کہ اگر چھاپہ مارنا ہو تو گذرگاہ یا راستے کے قریب چھپ کر گھات لگانی چاہئے اور بہتر
یہ طریقہ ہوتا کہ کسی ایک مقام کو خاص کر منتخب کر لینا چاہیے تھا تاکہ کارواں بچ کر نہ
نکلنے پائے۔ اسلامی تاریخ میں اس کی ایک دلچسپ مثال خود عہد نبوی ہی سے ملتی ہے۔
صلح حدیبیہ کے بعد حضرت ابوبصیر اور ان کے ساتھیوں نے العیص میں قیام کر کے
قریشی کارروانوں کی زندگی عذاب کر دی تھی اور انھوں نے مختصر سی مدت میں کسی کارواں
کو وہاں سے گذرنے نہ دیا تھا[۱۸۹]۔ کیا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم جن کے بارے میں ایک
مغربی مورخ واٹ کی تحقیق ہے کہ ابوبصیر کا العیص میں قیام اور قریشی کاروانوں پر
تاخت کرنا آپ کی مرضی یا مضمر اجازت سے تھا[۱۹۰]۔ بذات خود وہاں کسی دستے کو مستقل طور

سے متعین نہیں کر سکتے تھے ؟ یہ نکتہ اس حقیقت کی روشنی میں مزید اہمیت اختیار کر جاتا ہے کہ اسلام کے پہلے سریہ کی منزل العیص ہی تھی اور وہاں ایک کارواں سے التقاء مسلمانوں کی مڈبھیڑ ہو چکی تھی ۔ غالبًا یہ ایک نقطۂ سفر تھا جہاں سے کاروانِ قریش کا گزرنا ناگزیر تھا جیساکہ ابوبصیر کے واقعہ سے ثابت ہوتا ہے ۔ یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ۔ خاص کر اس ذات کے بارے میں جس نے اپنی تمام جنگوں اور مہموں میں بہترین حکمت عملی کا شاندار مظاہرہ کیا تھا کہ وہ کاروانوں کی تاخت کے مسئلہ پر ایسی فوجی بے تدبیری کا مظاہرہ کرے گی کہ مسلسل اپنی فوجی گھات کے علاقوں اور منزلوں کو بدلتی رہے اور اس طرح کاروانوں کے ہاتھ سے نکل جانے کا احتمال پیدا کر لے ۔

ایک اہم حقیقت جو جدید مورخین کی نظر سے اب تک اوجھل رہی ہے وہ ابتدائی مہمول کے دوران مسلم جماعت کی اپنے علاقے یا منزل پر قیام کی مدت ہے ۔ بغدادی کے مطابق سریہ عبیدہ اور سریہ حمزہ میں بالترتیب تقریبًا ایک ماہ اور پندرہ دن لگے تھے ۔ سریہ خرار کے بارے میں مدت قیام کا علم نہیں ہوتا ہے ۔ البتہ غزوۂ ابواء یا ودّان میں واقدی کے بقول پندرہ دن اور بغدادی کے مطابق قریب ایک ماہ کی مدت لگی تھی ۔ غزوۂ بواط میں تقریبًا سترہ دن لگے تھے اور واقدی کے مطابق یہ مدت ایک ماہ تھی ۔ غزوۂ ذوالعشیرہ کے بارے میں بغدادی کا حتمی فیصلہ ہے کہ ایک ماہ بائیس دن لگے تھے جبکہ دوسرے مآخذ سے ڈیڑھ دو ماہ کی مدت معلوم ہوتی ہے ۔ سریہ نخلہ میں بغدادی کا حتمی فیصلہ ہے کہ ایک ماہ بائیس دن لگے تھے جبکہ دوسرے مآخذ سے ڈیڑھ دو ماہ کی مدت معلوم ہوتی ہے ۔ سریہ نخلہ میں بغدادی کے مطابق کل دس بارہ دن لگے تھے ۔ جبکہ ینبوع کے غزوہ کے بارے میں وہ تاریخ روانگی کا تو ذکر کرتا ہے مگر تاریخ واپسی کا کوئی حوالہ نہیں دیتا ہے ۔ غالبًا ہفتہ عشرہ سے زیادہ مدت نہیں لگی ہوگی کیونکہ اسی کے مطابق وسط شعبان میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنا آخری ابتدائی غزوہ لے کر سفوان گئے تھے ۔ بدقسمتی سے اس غزوہ

کی صحت کا ذکر نہیں ملتا ہے۔ بہرحال مدینہ سے مسلم مہمات کی مختلف منزلوں کے فاصلے کو مدنظر رکھا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ تیس اور سو میل کے درمیان ان تمام منازل کا سفر دو سے چھ سات دن کے اندر کیا جا سکتا تھا اور واپسی میں بھی اتنی مدت لگتی۔ دو چار دن سفر کی تکان دور کرنے کے لئے منزل پر قیام کے لئے درکار ہوتے۔ اس لحاظ سے حضرت حمزہ کو ہفتہ عشرہ اور حضرت عبیدہ کو دس پندرہ دن کافی تھے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے دوسرے غزوہ میں صرف پانچ چھ دن اور باقی میں دس پندرہ دن سے زیادہ درکار نہ تھے[91]۔ خاص کر غزوہ ذوالعشیرہ میں آپ کا قیام کافی طویل تھا۔ ظاہر ہے کہ اتنی مدت تک آپ کا قیام مبینہ قریشی کارواں کے انتظار میں نہیں تھا۔

واقدی نے بنو جذام کے جس مخبر کی روایت بیان کی ہے وہ اس کے غلط اندازے پر مبنی تھی۔ ورنہ یہ بڑی حیرت کی بات ہوگی کہ آپ قریشی کارواں کے ایک دو دن پہلے گذرنے کے بعد ذوالعشیرہ پہونچے اور پھر ڈیڑھ ماہ تک وہاں ٹھہرے رہے اسی کے انتظار میں۔ اور جب اس کے شام سے لوٹنے کا وقت قریب آیا تو واپس مدینہ آگئے اور پھر وہاں سے ایک نیا لشکر لے کر اس کارواں کو روکنے کے لئے بدر پہونچے اور بالآخر وہ اسی آمد و رفت کے چکر اور حیص بیص کے نتیجہ میں نکل گیا۔ اگر وہی کارواں قریش مراد تھا تو بہتر حکمت عملی یہ ہوتی کہ جہاں اتنی مدت قیام کیا تھا تھوڑا اور رک لیتے اور اگر کمک کی ضرورت تھی تو چند ہرکارے یا ایک مختصر دستہ مدینہ بھیج کر طلب فرما لیتے۔ بہرحال مختلف مہموں میں منازل پر قیام کی مدت سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ مطمح نظر کم از کم قریشی کارواں نہ تھے۔

اسی فوجی حکمت عملی سے وابستہ ایک اور پہلو جاسوسی کے نظام کا ہے[92]۔ جدید مورخین کا اصرار ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قریشی کاروانوں کے شاہراہ تجارت

پر مدینہ کے قریب سے گذرنے کا علم مسلم جاسوسوں کے ذریعہ ہوتا تھا۔ اس کے ساتھ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ مسلم جاسوس قریشی کاروانوں کے گذرنے کا صحیح وقت تاریخ معلوم کرنے میں ناکام رہتے تھے اس لئے آپ کسی موقع پر تاخت کرنے میں کامیاب نہیں رہے۔ دوسری طرف ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ اس کے برخلاف مکی جاسوسی نظام بہت طاقتور اور مستعد تھا اور وہ مسلمانوں کے منصوبوں سے قبل از وقت یا بروقت واقف ہو جاتا تھا اس لئے وہ مسلم فوج یا مہم کے چنگل سے اپنے آپ کو بچالے جاتا تھا[۱۹۳]۔ ایک مورخ واٹ نے اپنی ان دلیلوں کی کاٹ خود نخلہ کی مہم کے سلسلے میں کردی ہے کہ آپ کو وہاں سے گذرنے والے کارواں کی تاریخ گذر کا اتنا صحیح علم تھا کہ مدینہ کا فوجی دستہ تین چار سو کلومیٹر کا سفر کر کے کارواں کو لوٹنے میں کامیاب رہا۔ کیا یہ حیرت کی بات نہیں ہے کہ اتنی دور تو مسلم جاسوسوں کی اطلاع صحیح نکلی لیکن اپنے گھر کے پچھواڑے کی صحیح خبر معلوم کرنے میں وہ ناکام رہے۔ اور اس سے زیادہ حیرت انگیز حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنے زیر اثر و اقتدار علاقے میں ایک دوبار نہیں پورے چھ سات بار ناکام رہے تھے۔ اس دعوے کو بعض دوسرے حقائق کی روشنی میں دیکھنے سے جدید مورخین کی دلیلوں کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے۔ بدر سے پہلے جس عظیم قریشی کارواں کو آپ نے پہلی بار شام سے واپسی پر روکنا چاہا تھا اس کے بارے میں آپ کی معلومات اتنی پکی تھیں کہ آپ نے ان دونوں مسلم جاسوسوں کی واپسی کا بھی انتظار نہ کیا تھا جن کو آپ نے قریشی کارواں کے بارے میں تازہ خبریں معلوم کرنے کے لئے بھیجا تھا اور آپ شاہراہ تجارت کی طرف نکل کھڑے ہوئے تھے اور عین اس مقام پر پہونچ گئے تھے جہاں سے وہ کارواں بیچ بچ گذرنے والا تھا۔ مگر وہ اپنے زیرک امیر کارواں کی دوراندیشی اور فوجی حکمت عملی کے سبب بچ نکلا تھا[۱۹۴]۔ بدر اور حدیبیہ کے دوران جب مکہ و مدینہ

ایک دوسرے سے باقاعدہ جنگ پر تھے مسلم فوج نے کسی قریشی کارواں کو بچ کر نکلنے نہیں دیا تھا۔ اس مدت میں حضرت زید بن حارثہ نے دو قریشی کاروانوں پر نومبر ۶۲۴ء[195] اور ستمبر۔ اکتوبر ۶۲۷ء[196] میں کامیاب چھاپے مارے تھے۔ بس یہی دو کارواں اس دوران گذرے تھے جو مسلمانوں سے بچ کر نہ جاسکے۔ یعنی نہ تو مسلم جاسوسوں نے ناکامی کا منہ دیکھا تھا نہ فوجی غارت گر دستوں اور مہموں نے اور نہ ہی مسلم فوجی حکمت عملی نے منہ کی کھائی تھی۔ اس دوران مسلم فوجی حکمت عملی کی وجہ سے مکی تجارت ختم ہوگئی تھی اور مغرور مکی تاجر بھوکوں مرنے لگے تھے۔ غالباً صلح حدیبیہ پر ان کو مجبور کرنے کا سب سے بڑا سبب بھی اقتصادی صدمہ تھا کیونکہ اسی کے بعد ان کی تجارت کو نئی زندگی ملی تھی اور جب ابوبصیر اور ان کے ستر ساتھیوں نے ان کی تجارت کو پھر تہس نہس کر دیا تو وہ صلح حدیبیہ کی اس شق کو بھی ختم کرنے پر نہ صرف آمادہ بلکہ مستدعی ہوئے تھے جو مسلمانان مدینہ و مکہ کو سخت ناگوار تھی۔ اور اس طرح انھوں نے اپنی گرتی ہوئی اقتصادی زندگی کو سنبھالا دینے کی کوشش تھی۔

اس بحث سے ایک اہم حقیقت یہ اجاگر ہوتی ہے کہ قریش مکہ کیا مدینہ کے مسلمانوں سے مخاصمت کی پالیسی اپنا کر اقتصادی طور سے زندہ رہ سکتے تھے؟ جواب نفی میں ملتا ہے۔ اس کی کئی دلیلیں اور ثبوت ہیں اول تو مکی تجارت شام جس پر ان کی اقتصادیات کا دارومدار تھا کے بارے میں قریش کا شدید احساس بلکہ حساسیت تھی۔ وہ اچھی طرح جانتے اور سمجھتے تھے کہ ان کی اقتصادیات کی زندگی اور ان کی اپنی مادی خوشحالی کا انحصار شاہراہ تجارت کے اردگرد بسے ہوئے تمام بدوی قبائل کی دوستی اور تعاون پر ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس پورے علاقے کے تمام عربوں سے حلف اور دوستی کے معاہدے کر رکھے تھے۔[197] یہ عین ممکن ہے کہ ان بدوی قبائل کو قریش سے دوستی کرنے پر ان کی مذہبی، سماجی اور فوجی بالادستی نے بھی مجبور کر دیا ہو لیکن اس امر سے بھی انکار

نہیں کیا جا سکتا کہ غالباً ان بدوؤں کو قریش کا کاروانوں کے گذرنے سے مادی فوائد حاصل ہوتے ہوں گے۔ بعض جدید مغربی مورخین کو اعتراف ہے کہ تاجر عرب قبیلے بدوی قبائل کو اپنے تجارتی کاروانوں کی بسلامت روی اور محافظت گذران کے لئے کچھ معاوضہ دیتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ قریش نے ایسا کوئی محصول دینا کسرِ شان اور اپنے مقام سے فروتر سمجھا ہو لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ علاقے کے بدوی قبائل کو خوش رکھنے کی پالیسی پر عمل پیرا تھے اور حتی الامکان ان کی مادی ضروریات کی تسکین کی کوشش کرتے تھے تاکہ ان کی مدد و تعاون حاصل رہے۔ اس سلسلہ میں مآخذ کا بیان کردہ وہ واقعہ قابل ذکر ہے کہ کس طرح غزوۂ بدر کے موقع پر بدر کے کنوئیں کے قریب دو باندیاں آپس میں ایک معمولی رقم کے قرض کے معاملے میں دست بگریباں تھیں اور کس طرح قرضدار اپنی قرض خواہ سہیلی کو تسلی دے رہی تھی کہ قریشی کارواں کے آنے پر وہ اس کا قرض چکا دے گی۔[۱۹۸]

اس کے سوا یہ حقیقت بھی مآخذ سے بخوبی ثابت ہوتی ہے کہ قریشی تاجران مکہ اپنی شاہراہ تجارت پر بسے ہوئے بدوی قبائل سے نہ صرف مخالفت و مخاصمت مول لینے سے گریزاں رہتے تھے بلکہ اس کے لئے کوشاں رہتے تھے کہ ان کو کسی طرح سے ناراض نہ ہونے دیں۔ اس سلسلے میں دو مثالیں کافی ہوں گی۔ حضرت ابوذر غفاریؓ نے اسلام کے ابتدائی مکی عہد میں جب اپنے قبول اسلام کا برملا اعلان حرم مکہ میں کیا تو قریش کی دینی و سیاسی حمیت اس کو برداشت نہ کر سکی اور انھوں نے صحابی موصوف کو زدوکوب کرنا شروع کر دیا۔ حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب جو اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے نے ان کو روکا اور کہا "تم لوگ تاجر ہو اور تمھاری تجارت کا راستہ بنو غفار کے راستے سے گذرتا ہے کیا تم اپنی تجارت کو ختم کرنا چاہتے ہو؟" حضرت عباسؓ کے اس سادہ سے سوال نے بجلی کا کام

کیا اور مارنے والے ہاتھ رک گئے اور نہ صرف رکے رہے بلکہ پھر کبھی ان پر اُٹھ نہ سکے حالانکہ وہ پہلے سے زیادہ اشتعال انگیز اعلانِ اسلام کیا کرتے تھے[۱۹۹]۔ دوسرے واقعہ کا تعلق ہجرت کے بعد اور غزوۂ بدر سے پہلے زمانے سے ہے۔ واقدی اور بخاری کی روایت ہے کہ اس زمانے میں حضرت سعد بن معاذ اوسی عمرہ کرنے کی غرض سے مکہ گئے اور وہاں اپنے عزیز و قدیم دوست امیہ بن خلف جمحی کے گھر مقیم ہوئے۔ ایک دن عمرہ کرتے ہوئے ان کا سامنا ابو جہل سے ہو گیا۔ اس نے حضرت سعد کو دیکھتے ہی کہا "تم لوگوں نے صابئوں (مسلمانوں) کو اپنے یہاں پناہ دے رکھی ہے اس لئے تم لوگوں کو زیارت کعبہ کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ اگر تم امیہ کے ساتھ نہ ہوتے تو آج ہی بچ کر نہ جا پاتے" حضرت سعد نے جواب دیا تھا کہ "اگر تم ہمیں حج و عمرہ کی ادائیگی سے روکو گے تو ہم تمہاری تجارت کا راستہ کاٹ دیں گے۔"[۲۰۰] ظاہر ہے کہ اس جواب نے قریش کے مغرور ترین اور بدترین اسلام دشمن کو بھی ان مشکلات و دقتوں کا احساس دلا دیا تھا جو مدینہ کے مسلمانوں سے مخاصمت و جنگ کی صورت میں ان کی تجارت کو لاحق ہو سکتی تھیں اور جو درحقیقت بدر اور حدیبیہ کے دوران اس کو لاحق بھی رہیں جیسا کہ حضرت زید بن حارثہ کی مہمیں[۲۰۱] اور حضرت ابو بصیر کی کامیاب تاختیں ثابت کرتی ہیں۔ اس لیے مدینہ سے مکیوں کی دشمنی انھیں کو زیادہ مہنگی پڑتی اور اسی لئے وہ کسی قسم کی مسلح مخاصمت و کھلی جنگ سے پہلو تہی کرتے تھے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب مکی مدینہ مخالف یا جنگی پالیسی اختیار کرنے سے گریزاں تھے تو انھوں نے ابوسفیان کے زیر قیادت بدر سے پہلے شام سے واپس ہونے والے قافلے کی حفاظت کے لئے فوجی کارروائی کیوں کی تھی؟ اور قریشی کارواں کے بچ جانے پر مدینہ سے چھیڑ کر جنگ کیوں مول لی تھی؟ جہاں تک

پہلے سوال کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اپنے تجارتی قافلے کی حفاظت کے لئے آئے تھے اس کے ثبوت متعدد ہیں مگر یہاں دو کافی ہوں گے۔ مآخذ کا بیان ہے کہ جوں ہی مکیوں کو ممکنہ مسلم حملے کی خبر ملی تو ان میں شدید رد عمل ہوا اور انھوں نے قسم کھائی کہ وہ مسلمانوں کو کاروان نخلہ کی کہانی دہرانے نہ دیں گے۔[202] اور پھر یہ کہ ہر مقتدر و ذی اثر مکی نے اپنی اقتصادیات کو بچانے کے لئے یا تو خود بھرپور حصہ لیا تھا یا اپنی جگہ کسی دوسرے کو بھیجا تھا۔[203] مآخذ کی کسی روایت سے ثابت نہیں ہوتا کہ وہ مکہ سے جنگ کی غرض سے نکلے تھے۔ اولین مقصد کارواں کی حفاظت تھی لیکن وہ ہر قسم کی تیاریوں کے ساتھ ہر قسم کے حالات کے لئے مستعد ہو کر آئے تھے۔ دوسرے یہ کہ قریشی کارواں کے بچ جانے کے بعد مکی قائد ابوسفیان نے ان کو واپسی کا حکم بھیجا تھا۔ کیونکہ مکی فوج کا مقصد ـــــ کارواں کا بہ حفاظت نکال لے جانا ـــــ حاصل ہو چکا تھا۔ انھیں[204] جذبات اور خیالات کا اظہار قریشی فوج کے اکثر سربرآوردہ سرداروں نے کیا تھا اور بعض[205] قبیلے/ خاندان تو پورے کے پورے اور کچھ افراد اسی سبب سے واپس بھی چلے گئے تھے۔ جہاں[206] تک دوسرے سوال کا تعلق ہے تو اس کا جواب میں مآخذ سے ثبوت ملتا ہے کہ قریش کے کارواں کے بچ نکلنے کے بعد بدر تک اقدام کرنا اور وہاں قیام کرنا جنگ کی خاطر نہ تھا بلکہ قبائل عرب کے لئے عموماً اور مسلمانان مدینہ کے لئے خصوصاً طاقت کا مظاہرہ تھا جیساکہ ابوجہل کی تقریر و اصرار سے ظاہر ہوتا ہے اور جو واقعتاً صحیح بھی تھا لیکن[207] بدر میں مسلم فوج کی موجودگی نے مسلم دشمن طبقے کو موقعہ سے فائدہ اٹھانے پر اکسایا کیونکہ اس طرح ان کا خیال تھا کہ وہ ہمیشہ ہمیش کے لئے مسلم خطرہ کو مٹا دیں گے۔[208] معتدل طبقۂ قریش اس موقعہ پر بھی سماجی و قبائلی اسباب کے علاوہ اقتصادی پہلو سے جنگ سے گریزاں تھا لیکن حامئ جنگ طبقہ یقینی فتح دیکھ کر پیچھے ہٹنے کو تیار

دتھا۔ اپنی عددی قوت، بہتر سامانِ جنگ، جنگ کے طویل تجربے وغیرہ پر ان کو غرور تھا اور یقین تھا کہ فتح ان ہی کو ہوگی[۴۹]۔ اگر ان کو ذرا بھی اندازہ ہوتا کہ شکست کا بھی امکان ہے تو وہ یقیناً جنگ سے ہاتھ روک لیتے۔ لیکن ان کے اندازے غلط نکلے اور انھوں نے اپنی شامی تجارت کو خطرات میں ڈال لیا جو اب تک اس کو درپیش نہ تھے اور اگر تھے تو خطرات کے بادل بکھر چکے تھے۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک اور اہم نکتے پر بحث کی جائے۔ جدید مغربی مورخین کا خیال ہے کہ ابتدائی مسلم مہموں کی قریشی تجارت پر چھاپہ مار کارروائیوں کی وجہ سے قریش مکہ اپنی تجارت کی سلامتی کی طرف سے متفکر و متردد تھے۔ اور دراصل یہ مسلم مہمیں مکیوں کے لئے شدید اشتعال انگیز کارروائیاں تھیں۔ کیا مآخذ سے قریشی تجارت کو ان مہمات سے سچ مچ خطرات درپیش ہونا ثابت ہوتا ہے اور کیا قریشیوں کو ان خطرات کا واقعہ نخلہ تک بلکہ اس کے بعد قریشی کارواں کے شام سے واپسی تک کا احساس ہوا تھا اور کیا وہ ان مسلم مہموں کو انھیں نظروں سے دیکھتے تھے جن نظروں سے جدید مغربی مورخین اور ہمارے بعض مسلم سیرت نگار دیکھتے ہیں؟ اس سلسلے میں کئی نکات پر غور کرنا ضروری ہے۔

اول نکتہ مکیوں کے جاسوسی نظام سے متعلق ہے۔ جدید مورخین کا دعویٰ ہے کہ چھ سات مواقع پر متعدد چالاک مکی جاسوسوں کی چوکس نظر و خبر پر وہ اپنے کارواں کو بچالے جانے میں کامیاب ہوئے تھے۔ مآخذ میں مکی جاسوسوں اور ان کی کارگزاری کے بارے میں کوئی ذکر نہیں ملتا ہے۔ اس کے برخلاف عظیم قریشی کارواں کو مکہ سے شام جاتے ہوئے ابن سعد اور ان کے استاد کے دعوے کے مطابق مسلم اقدام تاخت کی خبر کیا سن گن تک نہ ملی تھی بلکہ جب پہلی بار ان کو واقدی کے بقول حدودِ شام میں واپسی پر ایسی کسی صورت حال کے امکان

کا علم ہوا تھا تو ان کے ہاتھ پاؤں پھول گئے تھے اور کا بیان والوں نے اعتراف کیا تھا کہ ان کو مسلم ارادوں کے بارے میں کچھ نہیں معلوم[21]۔ قریش کے عظیم تجارتی قافلے کے بارے میں مکی جاسوسوں کی یہ کارگذاری اور مستعدی تھی اس سے باقی کاروانوں کے بارے میں ان کی مستعدی اور کارگذاری کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اسی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بدر سے پہلے تک ان کو مسلم تاخت و غارت گری کے ارادوں کا قطعی کوئی علم نہ تھا اور نہ کوئی احساس ہی۔

اگر مکی تجارت کو مسلم مہموں سے کوئی واقعی خطرہ تاجران قریش کو محسوس ہوا تھا تو ان کی بکثرت آمد و رفت پر تھوڑی بہت پابندی لگنی فطری تھی یا کم از کم اسی پیمانے پر ان کی آمد و رفت نہیں ہو سکتی تھی جتنی کہ خطرہ کے احساس سے پہلے ہو رہی تھی۔ ابتدائی مہموں کے سلسلے میں مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ مارچ ۶۲۳ء اور جنوری ۶۲۴ء کی دس ماہہ مدت کے دوران قریش نے چھ کارواں بھیجے تھے۔ مگر مدینہ سے جنگ مول لے لینے کے بعد نومبر ۶۲۴ء اور ستمبر۔ اکتوبر ۶۲۷ء کی تین سال کی مدت میں وہ صرف دو کارواں مغربی و مشرقی شاہراہ تجارت پر بھیج سکے تھے۔ اس تقابل سے واضح ہوتا ہے کہ جنگ نے کس طرح مکی اقتصادیات کو متاثر کیا تھا۔ اور کس طرح ان کے کاروانوں کی تیز رفتار آمد و رفت پر پابندی لگی تھی۔ ہجرت اور بدر کے درمیان اتنی زیادہ تعداد میں مکی کاروانوں کا شام جانا یوں بھی مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔ مآخذ نے ابتدائی مہموں کے بارے میں اگر تاثر یہی دیا ہے کہ مسلمانوں نے ہر موقعہ پر کسی نہ کسی کاروان مکہ کو نشانہ بنایا تھا یا بنانے کی کوشش کی تھی۔ لیکن یہ حیرت کی بات ہے کہ شامی تجارت کی شاہراہ پر سفر کرنے والے کاروانوں میں سے صرف تین کا واضح انداز میں ذکر ملتا ہے۔ ایک سریہ حمزہ کے دوران، دوسرا سریہ عبیدہ کے موقعہ پر اور تیسرا غزوۂ بواط میں۔ ان[2]

سے بھی پہلے دو کاروانوں کا مسلم مہم والوں سے آمنا سامنا ہوا تھا۔ باقی کسی کا نہیں
اس سے زیادہ حیرت انگیز معاملہ یہ ہے کہ اس پورے زمانہ میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم
کی مڈبھیڑ کسی کارواں سے تینوں مہموں میں نہ ہو سکی۔ غزوۂ مذکورہ بالا میں جس
قریشی کارواں کا ذکر ہے وہ بھی آپ کی منزل پر آمد سے قبل نکل چکا تھا۔ بہرحال
ان تین قریشی کاروانوں کے بارے میں مکمل تفصیلات ملتی ہیں کہ وہ کہاں سے آرہے
تھے، کہاں جارہے تھے، اس میں کتنے لوگ تھے اور ان کے قائد کون تھے؟ غزوۂ بواط
کے کاروان قریش کے بارے میں سامانِ تجارت کا بھی ذکر یا حوالہ ملتا ہے۔ بہرحال
یہ تفصیلات اعتماد پیدا کرتی ہیں کہ یہ مکی کارواں حقیقتاً اسی زمانے میں گذرے تھے
اگرچہ غزوۂ بواط میں مذکور قریشی کا معاملہ بھی خاصا مشتبہ ہے۔ باقی تین مواقع سریہ
خرار اور غزوات ودان وذوالعشیرہ۔ کے بارے میں قریشی کاروانوں کا ذکر بڑے
مبہم انداز میں کیا گیا ہے۔ ان کے بارے میں کسی قسم کی کوئی واضح خبر نہیں ملتی ہے۔ اس
سے شبہ کو تقویت ملتی ہے کہ یہ کارواں دراصل کبھی گذرے ہی نہ تھے ورنہ راوی
ان کی کچھ ضروری تفصیلات ضرور بیان کرتے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مؤلفین سیرت
اور راویان صدر اول قریش کی اسلام دشمنی کے پس منظر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کی ہر تحریک کو سمجھتے تھے جیسا کہ میں ادپر کہہ چکا ہوں اور اسی بنا پر انھوں نے ہر مہم
کے ساتھ قریش یا قریشی کارواں کا ذکر کر دیا یا اس کی طرف اشارہ کر دیا۔ ایسا معلوم
ہوتا ہے کہ بعض مورخین و مؤلفین کے نزدیک بھی کاروانوں کا معاملہ مشتبہ تھا اسی لئے
ان کے یہاں ان کا بعض مواقع پر حوالہ بھی نہیں ملتا ہے خصوصاً محمد بن حبیب بغدادی
نے اس کی دس ابتدائی مہموں کے بارے میں کسی قریشی کارواں کا حوالہ تک نہیں
دیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ قریش کی شام سے تجارت
اسلام سے پہلے زمانے میں یا عہد نبوی میں خاصی اوسط درجہ کی تھی۔ اندازہ قریش

کے عظیم ترین کارواں کی مالیت سے لگایا جا سکتا ہے۔ قریش نے جب اپنی تمام اقتصادی دولت اور سامان تجارت اس میں جھونک دیا تھا تو اس کی مالیت پچاس ہزار دینار یا چھ لاکھ درہم ہو سکی تھی۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ مالیت اصل سرمایہ کی تھی یا بشمول منافع تھی۔ جو بعض اندازوں بلکہ حوالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ سو فیصد[۲۱۱] تھا۔ اصل سرمایہ کی صورت میں شام سے واپسی پر کل مالیت کا تخمینہ ایک لاکھ درہم رہا ہوگا یعنی تقریباً بارہ لاکھ درہم۔ بظاہر یہ رقم خاصی خطیر معلوم ہوتی ہے لیکن اس پس منظر میں کہ یہ پورے شہر مکہ کے تاجروں کی کل دولت تھی یا اس کا بیشتر حصہ تھا خاصی حقیر رقم تھی۔ خاص کر چند برسوں کے بعد مسلم تاجروں میں سب سے کمزور اور پست طبقے کے تاجر کا سرمایہ اس سے کہیں زیادہ تھا۔[۲۱۲] بہرحال یہ حقیقت ہے کہ مکی تجارت بہت ہی مختصر پیمانے پر ہو رہی تھی اور اس حقیقت کی روشنی میں مکی کاروانوں کی اتنی تیز رفتاری سے شام جانا خاصا مشتبہ معاملہ معلوم ہوتا ہے۔

اسی سے متعلق ایک مسئلہ عددی طاقت کا ہے۔ جدید مورخین کے اس دعویٰ کی روشنی میں کہ مکی تجارت کو ان مہموں سے خطرہ پیدا ہو چلا تھا اور اس پر مکیوں کو تشویش تھی اس لئے مکی کاروانوں کے ساتھ محافظوں کی تعداد یا افرادی طاقت زیادہ سے زیادہ ہونی چاہیئے تھی تاکہ مسلم ارادوں سے بخوبی عہدہ برآ ہوا جا سکے۔ لیکن حیرت اس وقت ہوتی جب ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے کاروانوں کی عددی طاقت ہر کارواں میں کم ہوتی چلی جاتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ پہلے کارواں میں تعداد تین سو بتائی گئی ہے، دوسرے میں دو سو اور تیسری میں صرف ساٹھ جبکہ پانچویں کارواں میں ان کی تعداد سو ہو جاتی ہے۔ مگر سب سے زیادہ حیرت کی بات یہ ہے کہ عظیم ترین قریشی کارواں میں ابتدائی مورخین کے بقول صرف تیس یا چالیس اور عروہ کے خط بنام عبدالملک کے مطابق زیادہ سے زیادہ ستر تھی۔ موخرالذکر کارواں میں قریشی محافظوں کی قلت تعداد کی وجہ سے بعض مورخین کا خیال ہے کہ پہلے

قریش کاروانوں میں ان کے محافظوں کی تعداد میں مبالغہ سے کام لیا گیا ہے۔ بہرحال مبالغہ ہو یا نہ ہو قریشی کاروانوں کی عددی قوت کی ہر کارواں میں مسلسل کمی ثابت کرتی ہے کہ جنگ بدر تک قریشیوں کو اپنی تجارت کے لئے کم از کم کوئی خطرہ مسلمانان مدینہ سے عموماً اور مسلم ابتدائی مہموں سے خصوصاً محسوس نہیں ہوا تھا۔ بہرحال یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ قریشیوں نے دیدہ و دانستہ خطرات کو دیکھ کر اپنے کاروانوں کی حفاظت کا بندوبست نہیں کیا تھا۔ وہ اتنے غیر محتاط لوگ نہ تھے۔

اسی طرح خود مسلم مہموں میں افرادی طاقت ثابت کرتی ہے کہ ان مہموں کا مقصد لوٹ مار نہ تھا۔ پہلی مہم میں تیس مسلمانوں کا سامنا تین سو سے ہو چکا تھا۔ فوجی حکمت عملی کے علاوہ محض عقل سلیم کا تقاضا تھا کہ آئندہ مہم میں مسلم فوجی طاقت زیادہ سے زیادہ کی جاتی۔ اتنی کہ اپنے سابقہ تجربات کی روشنی میں اگر برتر نہ ہوتی تو بہت زیادہ فروتر بھی نہ ہوتی یا کم از کم ان دونوں کا تفاوت کئی گنا تو نہ ہوتا۔ مگر دوسری مہم میں یہ تعداد محض دوگنی ہو سکی۔ اور تیسری مہم میں مسلمان صرف آٹھ یا پندرہ بیس تھے۔ چوتھی مہم میں یہ تعداد بڑھ کر اگرچہ پھر ساٹھ ہو گئی تھی لیکن پھر بھی بہت کم تھی۔ پانچویں مہم میں البتہ یہ تعداد معتد بہ تھی یعنی دو سو لیکن پھر چھٹی مہم میں وہ کم ہو گئی تھی اور ڈیڑھ دو سو کے بیچ تھی اور آٹھویں مہم میں تو محض آٹھ آدمی تھے اور کارروائی صرف چھ نے کی تھی۔ باقی دو مہموں میں مسلم جماعت کی عددی طاقت کے بارے میں کچھ نہیں معلوم۔ بہرحال یہ گھٹتی بڑھتی تعداد یہ ثابت کرتی ہے کہ مسلمانوں نے اپنے تجربات سے کچھ نہ سیکھا تھا۔ لیکن یہ حقیقت کے خلاف ہے۔ بعد کے زمانے میں جب مسلمان اپنے دشمنوں سے برسرپیکار تھے تو ہم مسلمانوں کی تعداد میں ہر آنے والی مہم میں چند در چند اضافہ پاتے ہیں اور ایک موٹے سے اندازہ کے مطابق دو مہموں کے درمیان یہ اضافہ تقریباً تین گنا تھا۔ جنگ بدر میں مسلمان تین سو سے اوپر تھے[۲۱۳] تو جنگ احد میں ان کی تعداد ساڑھے سات سو تھی بلکہ شروع میں ایک ہزار تھی[۲۱۴]۔ جنگ خلاق میں مسلم سپاہ

تین ہزار تھی اور فتح مکہ کی مہم میں دس ہزار کا لشکر جرار تھا جو بقول ابو سفیان بن حرب[۲۱۵] پورا لوہے میں غرق تھا[۲۱۶] - اور اگرچہ غزوۂ تبوک مکیوں کے خلاف نہ تھا تاہم اس میں مسلم فوج کی تیس ہزار تعداد[۲۱۸] ثابت کرتی ہے کہ اسلامی مملکت نے تصادم اور جنگ کے زمانے میں اپنی فوج کی عددی طاقت کو ہمیشہ بڑھایا ہی تھا اور کبھی گھٹانے کی غلطی نہیں کی تھی۔ اس پس منظر میں ابتدائی مہموں میں مسلم جماعتوں کی گھٹتی بڑھتی کی تعداد کو دیکھنے سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ ان مہموں میں دشمن سے کسی قسم کی نبرد آزمائی مقصود نہ تھی۔

—(جاری)—

خداپرستی اور مادّیت کی جنگ

(مسلسل)

از جناب سید کاظم نقوی ریڈر شعبۂ دینیات شیعہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مانیں تو کیسے مانیں؟ انسانی عقل قدم قدم پر ٹھوکریں کھاتی ہے، بڑے بڑے عقلا اور فلاسفہ سے چوک ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں خالص عقلی فیصلوں کے صحیح ہونے کے متعلق کیسے اطمینان کیا جاسکتا ہے؟ ایسا خطا کار ذریعہ ہمیں کس طرح کسی قابل اعتماد نتیجہ تک پہونچا سکتا ہے؟ بے شک جن تحقیقات کی بنیاد احساس اور جذبے پر ہو ان سے حاصل شدہ نتائج بھروسے کے لائق ہیں۔ خدا اور دوسرے غیر مادی امور احساس اور تجربے کے دائرے سے باہر ہیں۔ نتیجتاً یہی کہنا پڑتا ہے کہ ان تک پہونچنے کے لئے کوئی راستہ موجود نہیں ہے، کیونکہ جو کسی چیز کی بابت فیصلہ کرنے کا قابل وثوق ذریعہ ہے وہ خدا کے سلسلے میں ناکارہ اور نکما ہے۔ فلسفیانہ غور و خوض اور خالص عقلی فکر و نظر جو اہل مذہب کے پاس وجود خدا ثابت کرنے کا اکیلا وسیلہ ہے اسے اس کی خطا کاریوں نے ناقابل اعتماد بنادیا ہے۔

اس کا نتیجہ غیر جانبداری ہے نہ کہ انکار مذکورۂ بالا خیال اگر ٹھیک ہو تو اس کا منصفانہ نتیجہ یہ ہے کہ انسان کو نہ خداپرست

ہونا چاہئے اصلہ مادہ پرست۔ ان لوگوں کے ساتھ ہو جانا چاہئے جن کا تکیہ کلام ہے "لا ادری" یعنی میں کچھ نہیں جانتا۔ مادیین اس بات سے اپنے نقطۂ نظر کو کوئی فائدہ نہیں پہونچا سکتے۔ یہ بات مادہ پرستوں اور منکرین مذہب کی زبان سے نہیں نکلنا چاہئے اس کو شکاک اور "لاادری" قسم کے اشخاص کو کہنا چاہئے۔

عقل کی خطاری کیونکر سمجھے؟

یقیناً انسانی عقل کا ذاتی تقاضہ خطاری نہیں ہے اس کی فطری اور قدرتی خاصیت غلطی کرنا نہیں ہے ورنہ لوگ اس بات کی مذمت نہ کرتے۔ ملامت اور سرزنش بے محل ہوتی۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے چوک ہوتی ہے، مگر سوال یہ ہے کہ اس کی غلطیوں کی گرفت کس نے کی ہے؟ چند مقامات کو الگ کر کے عام طور سے اپنی اس کمزوری کا پتہ بھی عقل ہی نے چلایا ہے۔ خود وہی بتاتی ہے کہ یہ فیصلہ غلط ہے۔ بے شک بعض مسائل ضرور ایسے ہیں جن کی بابت عقل نے کوئی فیصلہ کیا تھا اور احساس و تجربہ نے اس کے خلاف ثابت کیا۔ بطلیموسی علم ہیئت کا بے بنیاد ہونا یقیناً احساس اور تجربے کے ذریعہ معلوم ہوا۔ اس طرح کی مثالیں ڈھونڈنے سے اِکا دُکا ملیں گی عموماً خالص عقلی فیصلوں کے خلاف حقیقت ہونے کو اسی خالص عقلی غور و خوض نے بتایا ہے۔

مادہ پرست طبقہ انصاف سے کام لیتے ہوئے بتائے کہ اس نے خود یہ بات جو کہی ہے کہ عقل خطاکار ہے وہ اپنے فنی تجربات کی بنا پر کہی ہے؟ کسی خوردبین یا دوربین سے مدد لے کر کہی ہے؟ ظاہر ہے کہ سائنسدانوں کے نزدیک فیصلہ کرنے کا معیار جس تجربہ کو قرار دیا گیا ہے وہ وہی ہے جس کا سرچشمہ احساس ہے، وہی فزکس، کیمسٹری وغیرہ کی آزمائشوں کے مانند تجربات۔

کھلی ہوئی بات ہے کہ مادہ پرستوں نے عقل کے خطاکار ہونے کا فیصلہ کسی فنی آزمائش میں خاص طرح کے تجربات کر کے نہیں کیا ہے۔ پھر یہ فیصلہ کیسے ان کے نزدیک معتبر ا[ور]

قابل اطمینان ہو گیا۔ ان کے اس فیصلے کی بنیاد صرف دو چیزیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ انھوں نے دیکھا کہ بطلیموسی ہیئت (ASTRONOMY) کا بے بنیاد ہونا یقیناً احساس اور تجربہ کے ذریعہ ثابت ہوا ہے۔ اسی طرح یونانی طبابت کے بہت سے اصول و نظریات تجربات کی روشنی میں غلط ثابت ہوئے ہیں۔

اگر مادہ پرستوں کے فیصلے کی بنیاد یہی ہے تو اس کے متعلق عرض ہے کہ اکّا دکّا مقامات پر تجربہ کے ذریعہ خالص عقلی فیصلوں کے غلط ثابت ہو جانے سے یہ کیسے سمجھا جا سکتا ہے کہ عقل بس خطا کار ہی خطا کار ہے؟ یہ کونسی منصف مزاجی ہے کہ اکّا دکّا مقامات کے پلّہ کو کثیر التعداد مقامات کے پلہ کے مقابلہ میں زیادہ بھاری قرار دیا جائے؟ وہ کثیر التعداد مقامات کو درستکار ثابت کرنے کے لئے کافی نہ سمجھے جائیں؟ اکّا دکّا مقامات اس کے خطا کار ہونے کے واسطے کافی قرار دیدیے جائیں؟!

خلاصہ یہ کہ جس طرح قوت احساس کی خطا کاری کو ملحوظ رکھتے ہوئے انسان محسوسات سے کنارہ کشی نہیں کرتا ہے بلکہ کئی کئی دفعہ احساس سے کام لے کر اور تجربہ کو دہرا کر اس کی غلطی پکڑی جاتی ہے اسی طرح بعض مقامات پر خالص عقلی فیصلوں کے غلط ہونے کا ہرگز یہ تقاضہ نہیں ہے کہ آدمی اپنی عقل سے بالکل کام نہ لے، تمام عقلی دلیلوں کی طرف سے بدگمان ہو جائے اور انھیں غیر معتبر قرار دیدے۔

اگر عقل خطا کار ہے تو احساس کب خطا کار نہیں ہے؟

"مشتے نمونہ از خروارے" کے طور پر قوت احساس کی غلطیوں، خطا کاریوں کی چند کھلی موٹی مثالیں ملاحظہ فرمائیے۔ نفسیات کی کتابوں میں حواس کی غلطیوں کے متعلق ایک طویل بحث نظر آتی ہے۔ ان میں ایسے بیسوں مقامات کا ذکر کیا گیا ہے جہاں خود ہماری یہ صحیح و سالم آنکھ غلطی کرتی ہے۔

شعلۂ آگ کا ایک دائرہ محسوس ہوتا ہے۔ تیزی سے چلتے ہوئے بجلی کے پنکھے کے

کبھی محسوس نہیں ہوتے اور کبھی اپنی تیز رفتاری سے انتہائی لطیف طباق بنا دیتے ہیں حالانکہ ہم جانتے ہیں کہ بیرونی دنیا میں نہ آگ کے دائرے کا وجود ہے اور نہ اس لطیف طباق کا یہ سب ہماری آنکھوں کی کارستانی ہے

آرٹسٹ ایسی سینریاں بناتے ہیں جن میں رنگ برنگ کے بجلی کے بلب استعمال کرکے موجزن سمندر، چلتی ہوئی کشتیاں دکھلاتے ہیں۔ ان تمام مناظر کی کوئی حقیقت نہیں ہے وہ صرف ہماری نگاہوں کی چوک اور قوت خیال کی پیداوار ہیں۔ اگر ہماری آنکھیں ہر چیز کو اسی طرح دیکھ سکتیں جس طرح وہ ہے تو ہرگز اس قسم کی حسین و جمیل اور خوشنما سینریاں آرٹسٹ نہ بنا سکتے۔

سنیما اور اس کے فلموں کی غیر معمولی مقبولیت کا تعلق نگاہوں کی غلط کاری سے فائدہ اٹھانے سے ہے۔ اگر ہماری آنکھوں سے چوک نہ ہوتی تو سنیما کے یہ دلکش فلم کچھ جدا جدا اور پراگندہ تصویروں کی شکل اختیار کر لیتے۔ کوئی شخص ان سے کوئی دلچسپی نہ لیتا۔ اگر لوگوں کی نگاہیں حقیقت نمائی میں کوتاہی نہ کریں تو سنیما کی یہ صنعت ہی دنیا سے نیست و نابود ہو جائے۔

شاید ایسا کوئی شخص نہ ہو جس نے گرمی کے موسم میں سفر نہ کیا ہو، بیابانوں میں سراب کا عجیب و غریب منظر نہ دیکھا ہو۔ دور سے بالکل ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پانی کی حسین و جمیل موجیں ایک دوسرے پر لوٹ رہی ہیں، لیکن جب نزدیک جا کر دیکھا تو سوائے ایک سوکھے، تپتے ہوئے صحرا کے کچھ نظر نہ آیا۔ سائنسدان کہتے ہیں کہ شکست نور اور آنکھوں کی چوک نے دیکھنے والوں کا مذاق اڑایا ہے۔

ہم سب چاندنی رات میں جب بادل کے ٹکڑے آسمان کے اوپر جا بجا پھیلے ہوئے ہوں تو یہ منظر دیکھتے ہیں کہ چاند بادلوں کے بیچ سے انھیں چیرتا پھاڑتا ہوا ایک چور کی طرح بھاگتا چلا جا رہا ہے۔ حالانکہ حقیقتاً چاند فرار نہیں کر رہا ہے، ابر کے ٹکڑے

تیزی سے فرار کر رہے ہیں، لیکن ہم انھیں اپنی جگہ ثابت قدم اور چاند کو متحرک دیکھتے ہیں۔

لوگ برابر ریل گاڑی سے سفر کرتے رہتے ہیں۔ بچے یہ دیکھ کر تھوڑے سے حیران اور پریشان رہتے ہیں کہ انھیں اگرچہ یہ معلوم ہے کہ ان کی ٹرین تیزی سے چلی جا رہی ہے، لیکن بجلی کے کھمبے، درخت، کھیت، مکانات اور دوسری تمام چیزیں بھی اسی رفتار سے مخالف سمت کی طرف دوڑ رہی ہیں۔ چند سیکنڈ کے لئے کبھی ان کی آنکھوں کے سامنے یہ منظر بھی آتا ہے کہ ان کی ٹرین جس پر وہ سوار ہیں کسی اسٹیشن پر پہونچکر یا اس کے پہلے کسی جگہ ٹھہر گئی۔ ان کے کانوں میں آواز آئی کہ مثلاً پنجاب میل آرہا ہے۔ اس کے انتظار میں یہ رک گئی ہے۔ وہ اسے پاس کرے گا۔ کچھ دیر گذرنے کے بعد وہ سر پر آپہونچا۔ بچے ابھی دیکھ رہے تھے کہ ان کی ٹرین رکی ہوئی ہے، لیکن انھیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آنے والی گاڑی ٹھہری ہوئی ہے اور ان کی ٹرین تیزی سے چل رہی ہے۔

آپ تین قسم کے پانی تیار کیجئے۔ ایک بہت گرم، لیکن ایسا نہیں کہ اس میں ہاتھ پہونچکر جل جائے۔ دوسرا بہت ٹھنڈا، تیسرا معتدل۔ یہ پانی تیار کرنے کے بعد آپ اپنے ایک ہاتھ کو گرم پانی میں اور دوسرے کو ٹھنڈے پانی میں تھوڑی دیر ڈبوئے رکھئے۔ پھر دونوں ہاتھوں کو ان سے نکال کر آپ کنکنے پانی کے برتن میں ڈبوئیے۔ اس موقع پر آپ ایک ہی پانی میں دو متضاد کیفیتیں محسوس کیجئے گا۔ آپ ایک ہاتھ کہے گا کہ یہ بہت ٹھنڈا ہے۔ دوسرا اس کے خلاف فیصلہ کرے گا کہ نہیں یہ بہت گرم ہے۔ یوں ہی اگر بجائے دو ہاتھوں کے ایک ہی ہاتھ کی دو انگلیاں اس کنکنے، ملائم پانی میں ڈبوئیے تو یہی نتیجہ آپ کے سامنے آئے گا۔ حالانکہ ظاہر ہے کہ ہمارے سامنے صرف ایک پانی ہے اور اس کا ٹمپریچر بھی ایک ہی ہے۔

ان مثالوں سے ہمیں صرف یہ ثابت کرنا ہے کہ ہمیشہ اور ہر جگہ یہ نہ سمجھنا چاہئے

کہ ہمارے حواس کی مدد سے مختلف چیزوں کے جو تصورات ہمارے دماغوں میں پیدا ہو رہے ہیں وہ بالکل صحیح اور حقیقت کے مطابق ہیں۔
کھلی ہوئی بات ہے کہ تجربات اور آزمائشوں کی بنیاد محسوسات اور انہی حواس کے کاموں پر ہے۔ جب حواس کے متعلق ثابت ہو گیا کہ وہ کبھی حقیقت کی نشاندہی نہیں کرتے تو تجربہ اور آزمائش کی حیثیت بھی مشکوک ہو جائے گی کہ اس سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ حقیقت کے مطابق ہے یا غیر مطابق؟ حواس اور تجربات کے اس نقص نے تمام تجرباتی علوم کو مشکوک بنا دیا ہے۔ اسی لئے ان کے منصف مزاج ماہرین مثلاً الف۔ شیلے (F-CHALUIS) نے فزکس اور کیمسٹری کے غیر یقینی ہونے کا اقرار مندرجۂ ذیل الفاظ میں کیا ہے:

> "ریاضی کی طرح فزکس اور کیمسٹری کے علم بھی سو فیصدی قطعی اور یقینی نہیں ہیں، کیونکہ ان کا سرچشمہ محسوسات ہیں اور ہمارے حواس خطا کار ہوا کرتے ہیں۔"

(قصۃ الفلسفۃ الحدیثۃ)

انصاف کا خون نہ کرنا چاہئے

غور فرمائیے کہ کون ڈاکٹر ایسا ہے جس کا علاج کرنے والے بیماروں میں سے سو فیصدی لوگ اچھے ہو جاتے ہوں؟ کون کمپونڈر ایسا ہے جو کبھی انجکشن لگانے میں رتی بھر غلطی نہ کرتا ہو؟ کون باورچی ایسا ہے جس کے ہاتھ کے پکائے ہوئے کھانے ہمیشہ یکساں طور پر مزیدار اور بے عیب ہوتے ہوں؟ بتائیے ہمیں اس درزی کا نام جو اپنے پاس آنے والے مختلف قد و قامت اور جسمانی ساخت کے لوگوں کے کپڑے ہمیشہ بالکل ان کی مرضی کے مطابق سیتا ہو، خواہ کوئی اس کا سالہا سال کا گاہک ہو اور خواہ کسی نے اس سے پہلی دفعہ کپڑے سلائے ہوں؟ کون خوش قسمت ایسا ہے جس کے تمام ملنے جلنے والے

جس کے خاندان کے تمام لوگ اخلاق و اوصاف اور انسانیت کے نقطۂ معراج پر ہوں۔ ان کی کوئی بات کبھی اس کے مزاج کے خلاف نہ ہو، اسے کبھی ان سے کسی قسم کا دکھ نہ پہونچے؟ کون شخص ایسا ہے جسے ہمیشہ کاریگر، بڑھئی، مزدور اس کے حسب دلخواہ ہوشیار اور محنتی ملے ہوں؟ کون بزرگ ایسے ہیں جن پر رکشہ والوں، ٹیکسی ڈرائیوروں، مختلف قسم کے دفتری لوگوں اور دوکانداروں نے زیادتی نہ کی ہو؟ کون وکیل ایسا ہے جو کبھی کسی مقدمہ میں ہارا نہ ہو؟

ہر شخص کا سابقہ اپنی روزمرہ کی زندگی میں ایسے ہی لوگوں سے رہتا ہے جو غلطیاں کرتے ہیں، دھوکے کھاتے ہیں، لغزشوں کے مرتکب ہوتے ہیں، لیکن اس کے باوجود انسان ان سے قطع تعلق نہیں کرتا وہ برابر انہی سے کام لیتا ہے۔

انسان کا یہی مستقل رویہ ہے جس کے دائرے میں اس کے احساس کی تمام طاقتیں بھی دکھائی دیتی ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ حواس حقیقت نمائی کا عمل انجام دینے میں غلطی کرتے ہیں لیکن جیسا کہ کہا گیا کہ ایسے مقامات ان جگہوں کی بہ نسبت چونکہ کم ہیں جہاں وہ انسان کی صحیح راہنمائی کرتے ہیں اس لیے کوئی شخص ایسا نہیں کرتا اور نہیں کرسکتا کہ سرے سے احساس کی طاقتوں سے فائدہ اٹھانا ہی چھوڑ دے۔ پھر کیا یہ بے انصافی اور بے مروتی نہیں ہے کہ انسان حواس کی قوتوں اور ان کے علاوہ دوسرے خطاروں سے تعلقات برقرار رکھے، مگر عقل کی بھول چوک کی بنا پر اس کی طرف سے بالکل آنکھیں پھیر لے؟!

واضح اور غیر واضح تمام عقلی فیصلے ایک طرح کے نہیں ہیں بعض باتیں تو ایسی ہیں کہ ان کا فیصلہ کرنے کے لئے انسان کو کچھ سوچ بچار تک کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اس قسم کے فیصلوں کی تعداد کم نہیں ہے، مثلاً بغیر کچھ غور و خوض کیے ہماری عقل فیصلہ کرتی ہے کہ ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی چیز

ایک ہی جگہ بیک وقت موجود بھی ہو اور معدوم بھی ہو۔ یہ غیر ممکن ہے کہ پردیزایک ہی وقت میں ایک جگہ کھڑا بھی ہو اور کھڑا نہ بھی ہو۔ یونہی ایسا بھی محال ہے کہ کوئی چیز ایک ہی وقت میں سفید بھی ہو اور کالی بھی ہو۔ یہ فیصلہ بھی ہر شخص کی عقل بغیر سوچے بچارکے کر دیتی ہے کہ اگر کوئی چیز بہت سی چیزوں سے مل کر تیار ہوئی ہو تو مجموعی طور پر اپنے ہر ہر جز سے بڑی ہوگی اور اس کے اجزا میں سے ہر ایک اس سے چھوٹا ہوگا۔

ان کے برخلاف انسانی عقل کے بہت سے ایسے فیصلے بھی ہیں جو اس نے سوچ بچار کرنے کے بعد کئے ہیں۔ اس قسم کے فیصلے دو طرح کے ہیں۔ کچھ ایسے ہیں جن کے لئے اسے بہت سوچنے کی ضرورت ہے۔ یہ اس کے پیچیدہ، دقیق اور غیر واضح فیصلے ہیں، لیکن اس کے کچھ ایسے فیصلے ہیں کہ ان کے واسطے اسے یقیناً سوچ بچار کرنے کی ضرورت ہے لیکن ان کی خاطر اسے بہت زیادہ غور و خوض کرنے کی حاجت نہیں ہے البتہ تھوڑے سے سوچ بچار کے بعد عقل کسی مثبت یا منفی نتیجہ تک پہونچ جاتی ہے۔ انھیں اس کے واضح اور نمایاں فیصلے کہنا بالکل صحیح ہے۔

البتہ انسانی عقل کے غیر واضح فیصلوں کی تعداد کم نہیں ہے۔ نمونہ کے طور پر عرض کیا جاتا ہے کہ مشہور و معروف فلسفی علامہ صدر الدین شیرازی سے پہلے متفقہ طور پر مسلمان فلاسفہ کا نظریہ تھا کہ کسی چیز کے صرف اوصاف اور خصوصیات میں تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ خود اس کی ذات نہیں بدلتی ہے، وہ ہر طرح کے تغیرات سے بالاتر ہوتی ہے۔ خصوصیات اور صفات میں تبدیلی پیدا ہونے کی مختلف صورتیں ہیں۔

کبھی کسی چیز کی ظاہری یا باطنی صفت میں تدریجی طور پر کمال پیدا ہوتا ہے مثلاً آم یا سیب یا کوئی دوسرا پھل اس وقت سے کہ جب وہ کچا ہو اس وقت تک کہ جب وہ اچھی طرح پک جائے نہ جانے کتنے رنگ بدلتا ہے۔ یونہی اس کی جسمیت میں بھی

آہستہ آہستہ اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہیں یہ بھی نظر آتا ہے کہ کوئی چیز جس جگہ سمائی ہوئی ہو وہ کبھی تدریجی طور سے بدلتی رہتی ہے۔ کبھی کہیں اور کبھی کہیں دکھائی دیتی ہے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی چیز کی جگہ اور فضا جہاں وہ سمائی ہو نہیں بدلتی وہ جہاں ہو وہیں رہتی ہے، لیکن اس کا وہ تعلق بدلتا رہتا ہے جو اسے اپنے علاوہ بیرونی چیزوں سے ہے۔ زمین کی گردش اپنے گرد چکی کے اوپری پاٹ کی حرکت اپنے درمیان میں لگی ہوئی کھونٹی کے گرد، الیکٹران کا پروٹون کے گرد پروانہ وار طواف اسی قسم کی حرکت ہے۔

علامہ صدر الدین شیرازی پہلے شخص ہیں جنھوں نے اپنے قبل کے تمام فلاسفہ کے برخلاف جن میں بوعلی سینا رکی سی عظیم المرتبت علمی شخصیتیں شامل ہیں یہ کہا کہ کسی چیز کے صفات اور خصوصیات ہی میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے بلکہ خود اس چیز کی ذات متحرک اور گوناگوں تبدیلیوں کی آماجگاہ رہتی ہے۔ ہر شئے کی ذات بہتے ہوئے پانی کی سطح پر بنے ہوئے درخت، آدمی یا کسی دوسری چیز کے عکس کی مانند ہے۔ اسے دیکھکر انسان یہ خیال کرتا ہے کہ وہ عکس اپنی جگہ پر ثابت قدم اور پائیدار ہے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ برابر اس بہتے ہوئے پانی پر وہ نقش بنتا اور بگڑتا رہتا ہے۔

چاند، سورج، دوسرے آسمانی کرے، تمام اجسام، ان کے بے شمار ایٹم سطحی طور سے نگاہ کرنے والوں کے نزدیک اپنی جگہ پر ثابت اور برقرار ہیں حالانکہ ان میں سے ہر ایک سیال اور ناپائیدار وجود کا مالک ہے۔

کھلی ہوئی بات ہے کہ علامہ صدر الدین شیرازی کی نظر میں ان کی یہ بات یقینی اور قطعی ہے، لیکن وہ ایسی غیر واضح ہے کہ شیخ بوعلی سینا رکے سے غیر معمولی ذہانت و فراست کے مالک ممتاز فلسفی کا دماغ اس حقیقت تک نہیں پہونچا اور وہ اس "حرکت جوہریہ" کے مخالفین کی صف میں دکھائی دیتے ہیں۔ اس کے برعکس "ہونا بھی ممکن

ہے کہ صدر الدین شیرازی کے ذہن نے ٹھوکر کھائی ہو اور وہ غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہوں۔

لیکن عرض یہ کرنا ہے کہ وہی باتیں کہ جن کی تہ تک عقل انسانی سوچ بچار کرنے کے بعد پہونچ سکتی ہے سب کی سب مذکورہ "حرکت جوہریہ" کے مسئلے کی طرح پیچیدہ اور غیر واضح تھوڑی ہیں۔

بے شک وجود خدا اور دوسرے مسائل دینیہ کو ثابت کرنے کے لئے جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں وہ ایسی نہیں ہیں کہ عقل انسانی بغیر سوچ بچار کئے ہوئے ان کی تصدیق یا تکذیب کر دے لیکن ان میں سے زیادہ تر ایسی ہیں جو اگرچہ سوچ بچار کرنے کے بعد سمجھ میں آ سکتی ہیں مگر پیچیدہ اور غیر واضح نہیں بلکہ سیدھی سادھی اور غیر پیچیدہ ہیں جنھیں تھوڑے سے منصفانہ سوچ بچار کرنے کے بعد آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے۔

ذرا منصف مزاجی سے کام لیتے ہوئے جواب دیجئے کہ کیا وجود خدا ثابت کرنے کے واسطے اہل مذہب کی جانب سے یہ جو مندرجہ ذیل دلیل پیش کی جاتی ہے وہ پیچیدہ اور غیر واضح ہے؟

"ہر وہ چیز جو عدم سے وجود میں آئے، پہلے نہ ہوا اور بعد میں نہ ہو اس کا کوئی نہ کوئی سبب وجود ہوتا ہے۔"

علّت و معلول کا اصول عمومی اور ہمہ گیر ہے۔ غالبًا یہ اصول بدیہیات میں سے ہے۔ ہر عقلمند انسان بلا غور و خوض کے اس کی تصدیق کے لئے تیار ہے۔ کسی نے یہ نہیں دیکھا کہ جو چیز کسی وقت میں نہ ہو وہ بعد میں خود بخود بغیر کسی سبب کے وجود میں آ جائے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تین چار سال کے بچے گویا سوال اور پوچھ گچھ کا پتلا ہوتے ہیں۔ وہ کسی آواز کو سن کر فورًا اپنے بزرگوں سے پوچھتے ہیں کہ وہ کس کی ہے اور

کہاں سے آرہی ہے ؟ اس کے معنی یہ ہیں کہ ان کے دماغ میں یہ بات راسخ اور بیٹھی ہوئی ہے کہ کوئی چیز پہلے نہ ہو وہ بعد میں بغیر کسی علت اور سبب کے موجود نہیں ہو سکتی ہے۔

ہمیں دو طرح کے کام اور دو قسم کی چیزیں اپنی آنکھوں سے نظر آتی ہیں جنھیں دیکھتے ہی بلا سوچ بچار کیے ہم فیصلہ کر دیتے ہیں کہ ان میں سے کون ارادے، اختیار اور عقل و شعور کا نتیجہ ہے، کون غیر ارادی، غیر اختیاری اور عقل و شعور کی پیداوار نہیں ہے؟ اس فیصلے میں کسی عقلمند آدمی کو دشواری نہیں محسوس ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جب کسی چیز کی شکل و صورت، ہیئت اور ساخت سے پتہ چلے کہ اس کے وجود کا کوئی مقصد ہے جس کے مطابق اس میں خاص نظام و ترتیب پایا جاتا ہو تو اسے بلاشبہ کسی ایسے شخص کی کارگذاری مانا جائے گا جو سوچ سمجھکر، ارادے اور اختیار کے ساتھ وجود میں لایا ہو۔ اس کے برخلاف ہر وہ چیز جس کے وجود کا کوئی ایسا مقصد نہ ہو جس کے مطابق اس میں خاص طرح کا نظام و ترتیب دکھائی دے بلکہ اس کے بجائے اس میں بدنظمی نظر آئے تو اس کا کوئی ایسا سبب وجود قرار دیا جائے گا جو عقل و شعور کی صفت سے محروم ہو۔

موجودات عالم کے متعلق فیصلہ کرنے میں بھی انسان نے یہی اصول پیش نظر رکھا ہے۔ اس نے اکثر و بیشتر چیزوں کا کوئی نہ کوئی مقصد وجود پایا جس کے مطابق ان کی شکل و صورت اور ساخت دیکھی اس لئے وہ اس نتیجہ تک پہونچا کہ انھیں کسی صاحب عقل و شعور طاقت نے مکمل ارادے اور اختیار سے پیدا کیا ہے۔"

عقل انسانی کے ایسے واضح فیصلے کو ہرگز اس بہانے سے ٹھکرایا نہیں جا سکتا کہ وہ خطا کار ہے۔ حقیقتوں تک پہونچنے میں ٹھوکریں کھاتی، غلطیاں کرتی ہے۔

پھر انسان نے عقل سے کیوں کام لیا؟ اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انسان نے قوت عقل سے کام لیا اور یقیناً خالص عقلی فیصلے کیے، اگر یہ راستہ گمراہ کن ہے تو ہرگز انسان کی فطرت اس کو اس کے اوپر گامزن نہ کرتی وہ فطری طور پر اس کی طرف توجہ نہ کرتا، اسے بھروسہ کرنے کے لائق نہ سمجھتا۔ کبھی گھوڑے، گائے، بھینس، بکری، بھیڑ وغیرہ کو گوشت کی طرف رخ کرتے نہیں دیکھا گیا۔ وہ ہمیشہ سبزی، ترکاری اور گھاس پھونس کی جانب منہ بڑھاتے ہیں۔ ان کے برخلاف شیر، چیتے، تیندوے، بھیڑیے کو کبھی مذکورہ چیزوں کے پاس نہیں دیکھا گیا۔ یہ جانور بس خون اور گوشت کے شائق ہیں۔

ظاہر ہے کہ انسان کا فطرت کی تحریک سے مختلف قسم کے مسائل کی بابت سوچنا، ان کی تہ تک پہونچنے کے لئے عقل سے کام لینا بتاتا ہے کہ حقیقتوں کا انکشاف اس راستہ سے بھی ہو سکتا ہے۔ فطرت انسانی اس کو گمراہ کن اور سرے سے خطاکار نہیں سمجھتی ہے۔ البتہ باریک بینی سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ ہوشیار اور چوکنا رہنے کی حاجت ہے۔

عدم وجود کا سرچشمہ کیسے؟ مندرجۂ ذیل اعتراض کو بڑے عالمانہ اور فلسفیانہ طمطراق کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے، اس کا خدا پرستی کے خلاف پروپگنڈے میں خاصا حصہ ہے۔ مادہ پرست طبقہ کا کہنا ہے:

"خدا کے ماننے والوں کے عقیدے کے مطابق عالم "حادث" ہے وہ عدم سے وجود میں آیا ہے۔ ہم ان لوگوں سے دریافت کرتے ہیں کہ کیا یہ ممکن ہے کہ عدم کسی چیز کے وجود کا سرچشمہ بنے؟ عدم کوئی چیز نہیں ہے تاکہ وہ سبب وجود قرار پائے۔ اس کے علاوہ اپنی جگہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ کسی چیز کی "نقیض" اس کی علت نہیں ہو سکتی۔ ہم سب جانتے ہیں کہ وجود اور عدم ایک دوسرے کی "نقیض" ہیں۔ پھر

کیونکر ممکن ہے کہ عدم وجود کی علت قرار پائے ؟ آسان عام فہم لفظوں میں یوں کہا جائے کہ خدا پرستوں کا عقیدہ ہے کہ عالم "حادث" یعنی وہ نیستی سے ہستی میں آیا ہے کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ ہستی کا سرچشمہ نیستی ہو ؟

یہ بھی ملحوظ رہے کہ ہر "حادث" کو زمان اور مکان میں ہونا چاہئے۔ آیا اس عالم سے پہلے کوئی زمان و مکان فرض کیا جا سکتا ہے جو پیدائش عالم کا ظرف بنے ؟

اس بنا پر کہنا پڑے گا کہ عالم "قدیم" اور "ازلی" ہے، ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی چیز علت اور سبب کی محتاج نہیں ہو سکتی۔

جواباً عرض ہے کہ مذکورہ بالا اعتراض کی تشکیل دو حصوں سے ہوئی ہے۔ ایک[1] یہ کہ عدم کس طرح وجود کا سرچشمہ بن سکتا ہے ؟ دوسرے[2] یہ کہ عالم اگر "حادث" ہو تو وہ زمان و مکان کا محتاج ہو گا حالانکہ اس کے وجود سے پہلے زمان اور مکان نہیں تھا۔ ہم ہر حصہ کا علیحدہ جواب دیں گے۔ اس اعتراض کا پہلا جز متعدد رخوں سے قابل بحث ہے۔

(الف)

ہمارے نقطۂ نظر سے اس اعتراض کا جواب بہت آسان ہے، لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ مادہ پرست طبقہ بھی اس اعتراض کی زد سے محفوظ نہیں ہے۔ یہ اعتراض خود ان کے اوپر بھی ہوتا ہے۔ یہ حضرات معتقد ہیں کہ مادۂ عالم "قدیم" اور "ازلی" ہے مگر وہ ہمیشہ تغیرات کی آماجگاہ رہا ہے۔ ایک شکل سے دوسری شکل کی طرف برابر منتقل ہوتا رہا ہے۔ اس گروہ کا خیال ہے کہ مادۂ عالم ازل سے اب تک نہ کچھ بڑھا ہے اور نہ گھٹا ہے۔ تمام تغیرات کا مرکز اس کی صورت بنی رہی ہے۔ اس بنا پر موجودات عالم کی حالیہ صورت اور اس کی گذشتہ تمام صورتیں "حادث" ہیں، کیونکہ ان میں سے

ہر ایک معدوم تھی، وہ یکے بعد دیگرے وجود میں آئی ہیں، لہٰذا بعینہٖ یہی اعتراض موجودات کی شکلوں کے سلسلے میں ایک طبقہ پر ہوتا ہے جو ان کے "حادث" ہونے کا قائل ہے، کیونکہ ہر شکل بھی اپنی جگہ ایک موجود چیز ہے۔ کہنا پڑے گا کہ وہ عدم سے وجود میں آئی ہے یقیناً جو سوال مادیین مادے کے وجود کی بابت خدا پرستوں پر کرتے ہیں وہی صورتوں اور شکلوں کے سلسلے میں خود ان کے اوپر ہوتا ہے۔

بہتر ہے کہ اس بات کو ایک آسان مثال کے لباس میں پیش کیا جائے تاکہ پورے طور سے وہ واضح اور نمایاں ہو جائے۔

فرض کیجئے کہ ہم نے قلم اٹھا کر اپنے ایک گہرے اور مخلص دوست کو خط لکھا یا برسات کے موسم کے کسی خوبصورت، دل کش منظر کی کاغذ پر سینری بنائی۔ مادہ پرست کہتے ہیں کہ اس کاغذ اور روشنائی کا مادہ "قدیم" اور "ازلی" تھا، لیکن وہ شکل وصورت کو ہرگز "قدیم" اور "ازلی" نہیں کہہ سکتے جس کا پہلے کوئی نام ونشان نہیں تھا جو ہمارے ہاتھ اور انگلیوں کی حرکت کے ذریعہ وجود میں آئی ہے، خواہ مخواہ مادہ پرستوں کو اسے "حادث" ماننا اور کہنا پڑے گا۔ اب ہماری باری ہے کہ ہم ان حضرات سے دریافت کریں کہ یہ شکل وصورت جو آپ کے نزدیک "حادث" ہے کیونکر عدم سے وجود میں آگئی ہے؟ کیا عدم وجود کا سرچشمہ بن سکتا ہے؟

مادہ پرستوں کا طبقہ موجودات کی شکلوں اور صورتوں کے سلسلے میں اس اعتراض کا جو جواب دے گا ہم خدا پرست اسی کو مادے کے متعلق اعتراض کے جواب میں دہرا دیں گے! اگر وہ اس بات کا کوئی جواب نہ دے سکے تو پھر ان لوگوں کو یہ کہنے کا حق نہیں ہوگا کہ یہ اعتراض صرف خدا پرستوں کے مسلک کے لحاظ سے ناقابل جواب ہے، لیکن مادیین کے مسلک کے لحاظ سے قابلِ جواب ہے!!

(ب)

اگر تھوڑا سا باریک بینی سے کام لیا جائے کہ مذکورہ اعتراض اس طرح پیدا ہوا ہے کہ اس میں لفظ "سے" کے وہی معنی ہیں جو اس جملے میں ہیں ۔

"گھر کو اینٹ، گارے، چونے، کانچ، سیمنٹ اور بالو وغیرہ "سے" بنایا گیا ہے ۔"

مقصود یہ ہے کہ جس طرح اس مذکورہ جملے میں لفظ "سے" ایک موجود شے کے "مادے" کے معنی میں استعمال ہوا ہے، اسی طرح انہی معنی میں اسے اس فقرے میں بھی استعمال کیا گیا ہے ۔

"دنیا عدم "سے" وجود میں آئی ہے"

غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ اس جملے میں لفظ "سے" مادے کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ دنیا پہلے موجود نہیں تھی بعد کو موجود ہوئی ۔ دوسرے لفظوں میں یوں عرض کیا جائے کہ یہ لفظ "حدوث عالم" کے معنی سمجھانے کی غرض سے استعمال کیا جاتا ہے ۔ اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ دنیا جس "مادے" سے بنی ہے وہ "عدم" ہے اسی بات کو فلسفیانہ مذاق رکھنے والے بزرگوں کے لئے یوں کہا جا سکتا ہے ۔

"ممکن الوجود" وہ ہے جو خود بخود وجود کا مالک نہیں ہے، ان "موجودات ممکنہ" میں سے ہر موجود میں دو پہلو پائے جاتے ہیں، ایک[1] "ماہیت" اور دوسرے[2] "وجود" "ماہیت" ان معنی اعتباری کا نام ہے جس کی نسبت وجود اور عدم سے یکساں ہے، یعنی ہو سکتا ہے کہ وہ لباس وجود پہن کر موجود ہو جائے اور ہو سکتا ہے کہ اسے معدوم فرض کیا جائے ۔ دوسرے الفاظ میں "ماہیت" وہ نقطہ مشترک ہے جس کا "انتزاع" کسی چیز کی حالت وجود و عدم کے لحاظ سے اور ان کے ایک دوسرے کے ساتھ موازنے کے ذریعہ ہوتا ہے ۔ ہم نے جب کسی شئ کو اس کی ہستی اور نیستی کو

حالت کے ساتھ رکھا تو ان دونوں حالتوں کے درمیان جو "قدر مشترک" ہے اسی کو "ماہیت" رکھ لیا ہے، مثلاً ہم کہتے ہیں کہ "یہ درخت پہلے یہاں پر نہ تھا، اب ہے"۔ "فلاں آدمی پہلے موجود نہیں تھا اب موجود ہے۔" یہاں ہم نے جس چیز کو وجود و عدم کی دو مختلف حالتوں کا سنگم قرار دیا ہے وہی "ماہیت" ہے

اس بنا پر اس کے معنی کہ "خدا دنیا کو عدم سے وجود میں لایا" یہ ہیں کہ اس نے ماہیتِ عالم کو معدوم ہونے کے بعد موجود بنایا۔ دوسرے لفظوں میں وہ "ماہیت" کو حالتِ عدم سے حالتِ وجود میں لایا۔

(ج)

اعتراض کے دوسرے حصے کے جواب کی خاطر شروع میں "زمان اور مکان" کے معنی کی وضاحت کرنا ضروری ہے۔

"زمان و مکان" کی حقیقت کے متعلق فلاسفہ نے بڑی موشگافیاں کی ہیں۔ ان کے بہت سے خیالات میں سے جو خیال ماننے کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ "زمان" ایک ایسی چیز ہے جس کا وجود "مقدارِ حرکت" کا رہونِ منت ہے۔ اگر موجوداتِ عالم میں رتی بھر حرکت نہ پائی جاتی، سارا عالم ہر حیثیت سے بالکل ساکن ہوتا تو ہرگز "زمان" کا وجود نہ ہوتا۔ معلوم ہوا کہ زمانہ حرکت کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے۔

رہ گیا "مکان" وہ دو جسموں کی مختلف حالتوں کے لحاظ سے پیدا ہوتا ہے کہ ان کی ایک دوسرے سے کیا نسبت ہے۔ ایک جسم کا جب دوسرے جسم سے مقابلہ کیا جائے تو ان کے "مکان" کا پتہ چلتا ہے "زمان و مکان" کی اس سے زیادہ وضاحت کے لئے کتب فلسفہ کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

"زمان و مکان" کی مذکورہ بالا توضیح کی روشنی میں اس مجموعۂ عالم کے لئے نہ کوئی "زمان" ہے اور نہ کوئی "مکان" کیونکہ اس سے باہر کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے

جو حرکت کرے اور اس کی حرکت سے نتیجتاً زمانہ پیدا ہو جس کی حالت اور اس مجموعۂ عالم کی حالت کے درمیان نسبت کا لحاظ کیا جائے اور "مکان" کا تصور کیا جائے۔ باریک بینی سے کام لیجئے۔

(د)

اس کے علاوہ یہ واضح ہے کہ "زمان ومکان" جسم اور مادے کی ایک خاصیت اور ان کا لازمہ ہیں۔ ان کا وجود جسم اور مادے کے وجود کے بعد ہے۔ جسم اور مادے کے موجود ہونے سے پہلے وہ موجود نہیں ہوسکتے۔ اس بنا پر یہ کہنا ٹھیک ہے کہ عالم ایک ایسا "حادث" ہے جس کے وجود میں آنے سے پہلے "زمان ومکان" نہیں تھا۔ کیونکہ یہ دونوں جسم کے تشکّل سے پیدا ہوئے ہیں، ان کا خود جسم کے وجود سے پہلے موجود ہونا نامعقول ہے۔

یہ جو کہا جاتا ہے کہ "ہر حادث زمان ومکان کا محتاج ہے" اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جو اس دنیا میں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ ان کے اور دوسری چیزوں کے درمیان جب نسبت دیکھی جاتی ہے تو "زمان ومکان" پیدا ہوتے ہیں۔ اس کلیہ سے مجموعۂ عالم الگ ہے۔ خلاصہ یہ کہ "زمان ومکان" چونکہ خود عالم کے خصوصیات اور لوازم میں سے ہے لہٰذا اس کے کوئی معنی نہیں ہیں کہ ان کا وجود عالم کے وجود سے پہلے ہو اور یہ مجموعۂ عالم ان کا محتاج ہو۔

(ماخوذ از کتاب "آفریدگار جہاں" اور "اصول فلسفہ")

نیچرل اسباب معلوم ہو جانے کے بعد پھر خدا کو ماننے کی کیا ضرورت ہے؟

خدا کے وجود کو ماننے کا اور دوسرے مذہبی عقائد کا سرچشمہ کیا ہے؟ اس دور کے مادہ پرستوں نے خداشناسی اور مذہبی عقائد کے پیدا ہونے کی بابت ایسے خیالات

کا اظہار کیا ہے جو یقیناً دعوائے بے دلیل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھیں اگر اس نظر سے دیکھا جائے تو اس کے جواب کی چنداں ضرورت نہیں ہے، لیکن ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ ان کے پاس اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے دلائل اپنی جگہ موجود ہیں جو ان کے علاوہ تسلی اور اطمینان بخش بھی ہیں۔ اس فرض کے بعد وہ خیالات اس قابل بن جاتے ہیں کہ ان کا جواب دیا جائے۔

منکرین خدا کا کہنا ہے کہ "مذہبی عقائد مادی نیچرل اصول وقوانین سے انسان کی ناواقفیت کا نتیجہ ہیں"۔ انگلس (ENGEIS) کہتے ہیں، وہی بزرگ جن کا شمار بین الاقوامی کمیونزم کے مؤسسین میں ہے "مذہب انسان کی محدود اور کوتاہ عقل کی پیداوار ہے۔"

اس جملے کی تشریح یہ ہے کہ مادہ پرستوں کے نظریہ کے مطابق انسان کے سامنے اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں مختلف قسم کے واقعات آئے، بارشیں ہوئیں، تیز آندھیاں چلیں، خوفناک بجلیاں کوندیں، ہولناک طور پر بادل گرجے، تباہ کن سیلاب اور زلزلے آئے، طرح طرح کی آفتوں اور مصیبتوں سے وہ دوچار رہا۔ چونکہ اس وقت انسان علم کے میدان میں گھٹنیوں چل رہا تھا بلکہ ابھی اس میدان میں اس نے چلنا ہی نہیں شروع کیا تھا۔ وہ ان حوادث اور واقعات کی حقیقی علت بتانے سے عاجز تھا لہٰذا وہ ان کی پیداوار خود بخود نہ قرار پا جانے کی خاطر خدا کے نام سے ایک غیبی طاقت کا معتقد بن گیا۔ اس نے اس کو تمام واقعات کا سرچشمہ قرار دے دیا۔ اسے اس ابتدائی دورِ زندگی میں کیا پتہ تھا کہ سورج کی تمازت سمندروں کے پانی میں گرمی پیدا کر دیتی ہے۔ اس کی وجہ سے سمندروں سے بھاپ اٹھتی ہے۔ بادلوں کی تشکیل انہی بخارات سے ہوتی ہے، اوپر جانے کے بعد یہ بخارات ٹھنڈک پا کر پھر پانی کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔

انسان کو شروع شروع کیا پتہ تھا کہ گھانس اس وقت زمین سے اگتی ہے جب اس کے تمام اسباب حیات، اس کی زندگی کی تمام شرطیں فراہم ہوں۔ گرمی، پانی، اس کی غذا کا بندوبست ہو۔ اس کے علاوہ زندگی کے دوسرے نیچرل اسباب موجود ہوں۔

ابتدائی انسان ملیریا کے جراثیم بردار مچھر سے بے خبر تھا۔ وہ یہ بات نہیں جانتا تھا کہ جہاں پانی اکٹھا ہو یا کائی جمی ہوئی ہو وہاں مچھر انڈے دیتے ہیں۔ اس بے خبری کا نتیجہ یہ تھا کہ وہ گمان کرتا تھا کہ حوض، تالاب اور کائی جم جانے کے مقامات پر جنّات رہتے ہیں، بیماری پیدا کرنے کا وہی سبب ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ رموز خلقت سے ناواقفیت اور گوناگوں واقعات کے نیچرل اسباب سے بے خبری نے انسان کو خدا اور مابعد الطبیعۃ موجودات کا قائل بنایا ہے لیکن رفتہ رفتہ اس نے ان واقعات کے حقیقی اسباب کا انکشاف کیا، اب اسے پتہ چلا کہ ہر چیز کا ایک طبیعی سبب ہے، خدا اور کسی غیبی طاقت کی ضرورت نہیں ہے۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ جتنی جدید علوم کی بنیادیں کمزور ہوں گی، جتنے جتنے رموز خلقت آشکار ہوتے جائیں گے دین کی بنیاد کمزور ہوتی جائے گی۔

مذکورہ باتوں کے ساتھ مادہ پرست طبقہ کی طرف سے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کہ خدا کو ماننے والے نیچرل اسباب کے قائل نہیں بلکہ ان کے بجائے خدا کے معتقد ہیں۔ اسی خیال کی بنیاد پر بہت سے مادیین سائنس کو مذہب کے مقابل قرار دیتے ہیں۔ وہ یوں کہتے ہیں کہ "علمی حیثیت سے فلاں مسئلے کا یہ جواب ہے، لیکن مذہبی لحاظ سے مختلف اس کا جواب یہ ہے۔"

خدا، یعنی مسبّب الاسباب

مذکورہ خیال ایک غلط فہمی کی حیثیت رکھتا ہے جس کا دفعیہ بہت آسان ہے۔ کیونکہ اس میں

کیا مضائقہ ہے کہ تمام واقعات اور موجودات ان مادی اسباب کے ساتھ ایک غیر مادی مبدأ وجود بھی رکھتے ہوں جو ان مادی اسباب کا وجود میں لانے والا ہو؟

یہ بات بدیہی اور مانی ہوئی ہے کہ کوئی چیز نیستی سے عالم وجود میں بغیر کسی سبب کے قدم نہیں رکھتی ہے۔ اس امر کو شک وشبہ سے بالاتر ہونا چاہیئے کہ خدا پرست طبقہ بھی بلا استثنا، تمام حوادث اور واقعات کے وجود کے لئے کچھ اسباب قرار دیتا ہے، مادہ پرست طبقہ کی طرح اس کے نزدیک بھی نیچرل اصول اور قوانین کے مطابق تمام موجودات ایک دوسرے کے وجود میں مؤثر ہیں، لیکن دونوں جماعتوں کے درمیان بس اتنا سا فرق ہے کہ خدا پرست طبقہ ان تمام نیچرل اسباب کے علاوہ ان سے بالاتر ایک مابعد الطبیعہ غیبی سبب کا معتقد ہے جو ان سب مادی اسباب کو وجود میں لانے والا ہے۔

بدنیتی یا بے خبری مادیین کے اس اظہار خیال سے پتہ چلتا ہے کہ وہ مذہبی مسائل سے ناواقف ہیں۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ انھوں نے جان بوجھ کر دنیا کو غلط فہمی میں مبتلا کرنے کی غرض سے حقیقت کو الٹا کرکے پیش کیا ہو۔

کون خدا پرست چاہے تعلیم یافتہ شخص ہو اور چاہے جاہل مادی اسباب کا انکار کرتا ہے؟ اصولاً نیچرل اسباب کا ماننا ایک فطری چیز ہے، کیونکہ ہر شخص جانتا اور مانتا ہے کہ آگ جلاتی، پانی آسے بجھاتا، بلا بادلوں کے پانی نہیں برستا ہے اور وہ ہوا کے کاندھوں پر اڑا کرتے ہیں۔

آخر لوگ اپنے راحت وآرام کو تجکر کس لئے کاروبار کے پیچھے دوڑتے ہیں؟ کیوں تجارت کرتے، مختلف کام سیکھتے، بیمار پڑتے تو ڈاکٹروں کے پاس جاتے، قیمتی قیمتی دوائیں خرید کر انھیں استعمال کرتے ہیں؟

ان سوالوں کے جواب میں یہی کہا جائے گا کہ وہی مادی اسباب کا فطری اقرار ہے

جس نے انھیں تمام کاموں پر آمادہ کیا ہے۔ ہمیں یہ دکھائی دیتا ہے کہ دیوانے تک لوگ گرمی کی وجہ سے پانی تلاش کرتے اور سردی کے اوقات میں آگ اور دھوپ پسند کرتے ہیں۔ جب بھوک لگتی تو روٹی کھاتے، پتھر نہیں چباتے، جب پیاسے ہوتے تو پانی پیتے، کسی دوسری چیز کو نہیں چاہتے ہیں ـــ کہنا اور ماننا پڑے گا کہ وہ بھی اس حقیقت تک پہونچ گئے ہیں کہ ہر چیز کا ایک خاص سبب ہوتا ہے۔ اس حساب سے پاگل اشخاص بھی اصول علت و معلول کو مانتے ہیں۔

دوسری طرف آسمانی کتابوں اور راہنمایان دین کے ارشادات میں یہ بات تسلیم شدہ نظر آتی ہے کہ تمام موجودات کے کچھ مادی اسباب ہیں۔ خصوصیت سے اس سلسلے میں قرآن مجید کی آیتیں بہت واضح اور صریح ہیں، اس نے ہوائیں چلنے، پانی برسنے، پودوں کے اگنے، انسان کی پرورش کے متعلق ایسی حقیقتیں بیان فرمائی ہیں جو سب کی سب اسی نیچرل اصول۔ اسباب ونتائج پر مبنی ہیں۔ اس سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ قرآن مجید نے اسی طرح سے خدا کی ذات سے لوگوں کو روشناس کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً مندرجۂ ذیل آیتیں ملاحظہ ہوں۔

۱۔ اللہ الذی یرسل الریاح فتثیر سحابا فیبسطہ فی السماء کیف یشاء ویجعلہ کسفا فتری الودق یخرج من خلالہ (روم - ۴۸)

"یقیناً وہ خدا ہی ہے جو ہواؤں کو بھیجتا ہے تاکہ وہ بادل کو ابھاریں، پھر اسے خدا آسمان پر جس طرح چاہتا ہے پھیلا دیتا ہے پھر وہ اس کے ٹکڑے کر دیتا ہے، اس کے بعد تم دیکھتے ہو کہ کیونکر اس کے شکم سے بارش ہوتی ہے۔"

اس آیت میں آسمانوں کی فضاؤں میں بادلوں کی حرکت ہواؤں کے ذریعہ اور پانی برسنے کی مادی علت ایک خاص نظام کے ماتحت بیان کی گئی ہے۔ مادی اسباب کے اس پورے سلسلے کو خدا کی قدرت کی ایک نشانی قرار دیا گیا ہے۔

ب ۔ وتری الارض ھامدۃ فاذا انزلنا علیھا الماء اھتزت وربت وانبتت من کل زوج بھیج

"ابھی تم زمین کو افسردہ اور خشک دیکھ رہے ہو، جب ہم نے اس پر پانی برسایا تو اس میں جنبش پیدا ہوگئی، وہ قوت نشو ونما کی مالک بن گئی، اب وہ ہر نر و مادہ گھاس اگانے لگی جو کافی خوشنما ہے۔"

اس آیت میں بھی پودوں کے اگانے، حالات زمین کی تبدیلیوں میں بارش کے اثرات کا ذکر کیا گیا اور اسے خداوند عالم کی معرفت کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔

اگر اب اس حقیقت کا پتہ خدا پرست طبقہ کے اقوال کے ذریعہ چلانا چاہتے ہیں تو ان مذہبی کتابوں اور احادیث و روایات کو پڑھئے جن میں خدا کی عظمت و قدرت کو نیچرل اسباب کے توسط سے نمایاں کیا گیا ہے، حضرات ائمہ کے بعض ارشادات سے پتہ چلتا ہے کہ خداوند عالم نے اپنی یہ مستقل سیرت قرار دے لی ہے کہ وہ ہر چیز کو علل و اسباب کے واسطہ سے خلق فرمائے، مشہور روایت ہے کہ ابی اللہ ان یجری الامور الا باسبابھا "خدا کو بغیر اسباب کسی چیز کے وجود میں لانے سے انکار ہے۔"

آخر یہ کجروی کس لئے؟ منکرین خدا پرستی اور خداشناسی کی پیداوار کا جو سبب قرار دیا ہے وہ ان کے غور و خوض کرنے اور سوچنے کے نرالے طریقہ کا پتہ دیتا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے کہ جیسے کوئی شخص صاف، ہموار، سیدھے راستے کو چھوڑ کر ٹیڑھے بکلے راستے پر چلنا شروع کر دے۔

کیوں اور کس لئے پہلے ہی دن انسان اس عالم کے ایک عالم و قادر پیدا کرنے والے کا قائل ہوا؟ اس سوال کا جواب بہت واضح ہے۔

انسان نے اس دنیا کے حیرت انگیز نظم و ترتیب میں علم و قدرت کے آثار دیکھے،

سورج اور چاند کی منظم گردش، درختوں اور ان کے پھول و پھل کی موزوں خلقت، خود آدمی کے گوناگوں پراسرار اعضاء و جوارح، اس کا حسین وجمیل اور دیدہ زیب جسم، یہ سب چیزیں متفق ہو کر بآواز بلند انسان سے کہہ رہی تھیں کہ اندھے، بہرے، گونگے، بے شعور اتفاقات، بے عقل اور بے اختیار اسباب ہرگز اس عظیم کائنات کے خالق نہیں ہوسکتے۔ ضمیر اور فطرت انسانی کی ندا بھی موجودات عالم کی اس معقول اور منطقی پکار کے ہم آہنگ ہوگئی۔ دونوں نے مل کر انسان کی نگاہوں کو اس خالق کائنات کی ذات کی طرف متوجہ کیا۔

آخر انسان شروع شروع جتنا بھی بے عقل یا کم عقل ہو وہ اتنی سمجھ ضرور رکھتا تھا کہ اپنے اس چھوٹے سے معمولی گھر کو دیکھ کر اندازہ کرے کہ بہت سے مختلف اسباب نے جب تعاون سے کام لیا تب یہ وجود میں آیا۔ کسی شخص نے نقشہ تیار کیا۔ کچھ لوگوں نے نیو کھودی، بعض نے مختلف مقامات سے اینٹیں، پتھر اور لکڑیاں اکٹھا کیں، کچھ لوگوں نے مل جل کر انھیں اپنی اپنی جگہ نصب کیا۔ خلاصہ یہ کہ بہت سے صاحب عقل افراد نے جب اپنے اپنے فہم وشعور اور ذوق سلیم کو مختلف شعبوں میں صرف کیا تب یہ ایک چھوٹا سا گھر وجود میں آیا۔ انسان کا ذاتی شعور ہرگز اس کو اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ یہ کہے کہ ہوا، بارش، گرج، بجلی اور ان کے مانند بے ارادہ اور بے شعور اسباب نے مل جل کر اس عمارت کے مصالحے جمع کئے اور اس طرح وہ وجود میں آگئی۔

ہر دور کے انسان نے اپنے ذاتی فہم وشعور کی بنا پر یہ فیصلہ کیا ہے کہ ہر منظم، متوازن اور مرتب چیز کسی باشعور بنانے والے کی محتاج ہے۔ وہ ہرگز اتفاقی طور سے وجود میں نہیں آسکتی ہے۔

اس اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس نے اس وسیع دنیا پر نگاہ کی جس کے ہر ہر گوشے میں اسرار و رموز چھپے ہوئے ہیں۔ جہاں کی ہر ہر چیز مخصوص اور معین نظام کے ماتحت

کسی خاص مقصد اور غرض کو پورا کرنے میں مصروف ہے۔ انسان نے پوری دنیا کی طرف سے منہ موڑ
اپنی حیرت انگیز ہستی کے معمے کی جانب مزید توجہ کی۔ اس دھڑکتے ہوئے دل، دیکھتی ہوئی
آنکھوں، سنتے ہوئے کانوں کو دیکھا۔ خواہ مخواہ اس نے ان کے متعلق وہی فیصلہ کیا جو اپنے
چھوٹے سے گھر کی بابت کر چکا تھا۔ اسے باور نہیں کیا جاسکتا کہ انسان کی سطح عقل و شعور کتنی
ہی پست کیوں نہ ہو۔ وہ ایک معمولی سے مکان کے متعلق سابق فیصلہ کرے اور اس
نظام کائنات اور دنیائے وجود کے سلسلے میں پریشان ہو جائے۔ یہ عقل و شعور کی طاقت
ہمیشہ انسان کے ساتھ رہی ہے۔ خداشناسی اور خداپرستی کا سرچشمہ یہی طاقت ہے۔

اس بنا پر مذہبیات اور خداشناسی کا سرچشمہ انسانی عقل و فکر ہے نہ کہ اس کی جہالت اور
نادانی۔ جتنی جتنی انسانی عقل و فکر مکمل ہوتی گئی۔ اگر ابتدائی زمانوں میں اس نے خدا کو غلط
طور پر پہچانا تو رفتہ رفتہ صحیح اور زیادہ مکمل طریقہ سے پہچانا ہے۔

واقعتاً یہ قابل تعجب بات ہے کہ مادہ پرست طبقہ نے خداشناسی کی پیدائش کے
اصلی اور حقیقی سبب کو چھوڑ کر الٹا سبب قرار دیا ہے!

خداپرستی سائنس کے دوش بدوش مادیین کے قول کے بالکل برعکس خدا پر ایمان
براہ راست عقل و علم کا نتیجہ ہے۔ علوم و
فنون کی ترقیوں کے ساتھ ساتھ خداشناسی کی بنیادیں مستحکم ہو رہی ہیں۔ وہ علم اور سائنس کے
دوش بدوش چل رہی ہے کیونکہ جس قدر سائنس ترقی کر رہا ہے اسی قدر رموز خلقت
اور نظام کائنات کے چہرے سے نقاب زیادہ سرکتی جاتی ہے خدا کے وجود کی بابت ہمارے
ایمان میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس عظیم اور شاندار قصر وجود کا نظام جتنا زیادہ
واضح ہوگا اسی کے مطابق بنانے والے کی قدرت و حکمت زیادہ نمایاں ہوگی۔ ہزار سال
پہلے اگر خدا کے پہچنوانے کے لئے دلیل قائم کرنا چاہتے تو ان سطحی اور محسوس ظاہری آثار کے
دائرے سے باہر قدم نہیں رکھ سکتے تھے قدرتی طور سے ہماری دلیلیں محدود تھیں، لیکن آج

چھوٹے سے چھوٹے سے موجود یعنی ایٹم سے لے کر بڑے سے بڑے ستاروں اور کہکشاؤں تک، دور ترین موجودات سے لے کر قریب ترین موجودات تک اس مقدس ذات کی معرفت کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے۔

آج علوم کی ترقی کے طفیل میں واقعی کسی درخت کی ایک پتی یا ایک حقیر بال کے ذریعہ مختلف پہلوؤں سے خدا کو پہچنوایا جاتا ہے۔ اس بنا پر سائنس نہ صرف یہ کہ خداشناسی کے خلاف نہیں ہے بلکہ خداشناسی کا بہترین ذریعہ ہے۔

انسان پچھلے زمانے میں کسی پودے کی سبز و شاداب پتی کو واقعاً ایک معمولی چیز ایک سیاہ یا سفید بال کو ایک بے قیمت شئی، آسمان کی اس نیلگوں سطح کو جسے نقرئی کیلوں سے سجا دیا گیا ہے، خود اپنے گوشت و پوست اور ہڈیوں کے ڈھانچہ کے علاوہ کوئی باوقعت چیز نہیں سمجھتا تھا، لیکن آج انسان جاگ چکا ہے، آج اُسے ہر ذرّے کے دل میں ایک چمکتا ہوا سورج، کسی پودے کی ننھی سی پتی کے چھوٹے سے صفحہ پر سیکڑوں اسرار خلقت نظر آتے ہیں۔ یہ بھی مانی ہوئی بات ہے کہ کسی کے ہاتھ کی بنی ہوئی چیز کی اہمیت جتنی زیادہ نمایاں ہوگی اسی کے مطابق اس کے بنانے والے کے مرتبے کی عظمت اور اہمیت زیادہ واضح ہوگی۔ آج اور کل کے درمیان بالکل وہی فرق ہے جو ایک جاہل اور بڑے عالم کے درمیان، آیا ان دونوں میں سے کون خدا کو بہتر اور زیادہ مکمل طور سے پہچانتا ہے؟

اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ بڑے بڑے مذہبی پیشواؤں کے کتب و اقوال میں انسان کو متوجہ کیا گیا ہے کہ موجودات عالم میں غور و خوض کرے۔ ایسے لوگوں کو سرزنش کی گئی ہے جو اس سلسلے میں کوتاہی کریں۔ پیشوایان دین نے خدا کی معرفت کا بہترین ذریعہ مخلوقات اور موجودات کے مطالعہ کو قرار دیا ہے۔ خصوصاً حضرت امام جعفر صادقؑ نے منکرین خدا سے جو بحثیں کی ہیں ان میں یہ حقیقت بہت نمایاں طور سے نظر آتی ہے۔ توحید

اور خدا شناسی کے سلسلے میں قرآن مجید کی روش بھی یہی ہے۔

اب آپ منصفانہ فیصلہ کیجئے کہ علوم وفنون کے سایہ میں خدا شناسی اور دیگر مذہبی حقائق کی بنیادیں کمزور ہوئی ہیں یا زیادہ مضبوط اور مستحکم؟

یہ بات فقط ہم نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ بہت سے علوم کے بعض عظیم المرتبت ماہرین اس کا اقرار کرتے ہیں۔ ذیل میں بطور نمونہ چند اعترافات کو پیش کیا جاتا ہے۔

ہرشل (HERSCHEL) کے الفاظ ہیں:

"جتنا جتنا علم کا دائرہ زیادہ وسیع ہوگا ازلی اور ابدی خدا کے اثبات کے لئے طاقتور اور دندان شکن دلیلیں زیادہ ہاتھ آئیں گی۔ حقیقت میں ریاضی دانوں، زمین شناسوں، فلکیات اور طبیعیات کے ماہروں نے متفق ہو کر قصر علم یعنی قصر معرفت خدا کو مستحکم طور سے تعمیر کیا ہے۔"

مونٹ نیل نے دائرۃ المعارف میں کہا ہے:

"علوم طبیعیہ کی اہمیت صرف اس لحاظ سے نہیں ہے کہ وہ ہماری عقل کی پیاس کو دور کرتے ہیں، ان سے ہمارے ضروریات زندگی پورے ہوتے ہیں بلکہ ان کی زیادہ تر اہمیت اس لیے ہے کہ وہ ہماری عقل کو اتنا بلند کر دیتے ہیں کہ ہم ان کے ذریعہ خدا کی عظمت کو محسوس کرتے ہیں۔"

نیوٹن نے اس بارے میں بہت تفصیلی گفتگو کی ہے، وہ اس کے ضمن میں کہتے ہیں:

"ہم کانوں کی گہری ساخت کو دیکھ کر سمجھتے ہیں کہ ان کا بنانے والا آواز سے تمام اصول کو مکمل طور سے جانتا تھا، یونہی آنکھوں کا بنانے والا روشنی اور دیکھنے کے عمل سے متعلقہ تمام پیچیدہ قواعد سے باخبر تھا، نظام افلاک کے مطالعہ سے اس عظیم حقیقت کا ہمیں پتہ چلتا ہے جس نے ان افلاک کو اپنے عقل وحکمت سے بھرپور ارادوں کا پابند بنا رکھا ہے" (منقول از دائرۃ المعارف علامۃ وجدی ج ۸ ص ۵۰۳)

مادی اسباب اور خدا پرست طبقہ ضرور دالا باور کریں ہم خدا پرست لوگ اس نیچر کی دنیا کے اسباب ونتائج کے ہرگز منکر نہیں ہیں۔

اتفاقاً ہم مادہ پرستوں سے زیادہ اس عالم اسباب کے قائل ہیں! کیوں ؟ اس لیے کہ خدا کے پہچاننے کا ذریعہ یہی ہیں۔ ہم نے اسے اس نیچر کی دنیا کے انہی اسباب ونتائج کے ذریعہ پہچانا ہے۔ ہم اگر ان حیرت انگیز اور منظم اسباب ونتائج سے آنکھیں بند کرلیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے خود اپنا سارا سرمایہ برباد کرڈالا۔

ہم ان لوگوں کو دھوکے میں مبتلا سمجھتے ہیں جو زلزلوں ، آندھیوں اور ایسے ہی دوسرے حادثوں کو براہ راست خدا کا فعل خیال کرتے ہیں۔

رموز موجودات کا انکشاف ، مادی اسباب کے چہرے سے نقاب برداری نہ فقط یہ کہ ہمارے ایمان میں تھوڑا سا بھی تزلزل نہیں پیدا کرتی بلکہ تمام علمی ترقیوں کے ساتھ ساتھ اس عظیم مبدأ وجود کے متعلق ہمارا ایمان زیادہ سے زیادہ مستحکم ہوتا چلا جاتا ہے۔ ہمیں اس دنیا کے حیرت انگیز اسرار ورموز کا مطالعہ کرکے لطف محسوس ہوتا ہے۔ ہم تازہ بتازہ علمی انکشافات سے خوش ہوتے ہیں۔

ہمارا عقیدہ ہے کہ خداشناسی کا راستہ آپ کے ہاتھوں بلا آپ کی توجہ کے روز بروز صاف اور ہموار ہو رہا ہے۔ ہم ان تمام اسرار ورموز کو اسرار الٰہیہ سمجھتے ہیں۔ ہم اس خیال میں یقیناً حق بجانب ہیں ، کیونکہ اگر آپ مادہ پرست لوگ انصاف سے کام لیجئے ، تعصب اور تکبر سے دور ہو کر غور فرمائیے تو اسی نتیجہ پر پہونچیے گا کہ بے شعور ، بے ارادہ ، بے مقصد نیچر اس کی بھی قابلیت نہیں رکھتا کہ کسی پودے کی ننھی سی پتی بنا سکے۔

غلط فہمی نہ پیدا ہو ہم نے یہ جو عرض کیا کہ سائنس کی ترقی سے مذہب کی بنیادیں زیادہ مضبوط ہوں گی۔ اس سے مراد عالم ہستی کے پیدا کرنے کا وجود ہے۔ ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ موجودہ تہذیب وتمدن اور علوم وفنون کی ترقی کے ساتھ اخلاق اور کیرکٹر کے لحاظ

سے بھی انسان نے ترقی کی ہے، بلکہ شاید معاملہ الٹا ہے، کیونکہ اس میں شک نہیں ہے کہ علوم طبیعیہ کی ترقی کے ساتھ مادی زندگی کے تمام پہلوؤں کو قوت حاصل ہوئی، وسائل عیش و نوش اور اسباب شہوت رانی عمومی طور پر سب لوگوں کے ہاتھوں میں پہونچ گئے۔ دوسری طرف ایک قسم کی غیر محدود آزادی کی وجہ سے جو اس طرح کے مادی تمدن کا لازمہ ہے لوگ اخلاق و انسانیت سے دور ہو گئے، ان کی زندگی کے عملی اور اخلاقی پہلوؤں میں کمزوری پیدا ہوگئی۔ خلاصہ یہ کہ سائنس کی ترقی اگرچہ خداشناسی کے راستے کو زیادہ ہموار بناتی ہے، اس عظیم ذات اقدس کی معرفت کے لئے ہمیں نئی نئی دلیلیں دیتی ہے لیکن یہی ترقی مطلق العنان اکثریت کے غلط فائدہ اٹھانے کی بنا پر انسانی اخلاق پر بہت برا اثر ڈالتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علمی اور صنعتی ترقیوں کے ساتھ ساتھ جرائم اور اخلاقی مفاسد کے اعداد و شمار برابر بڑھتے چلے جا رہے ہیں۔

یہ بھی کہا گیا یا کہا جا سکتا ہے

بعض مادیین کا کہنا ہے:

"مادی اسباب و اصول کو مانتے ہوئے ان سے بالاتر کوئی طاقت خدا کے نام سے نہیں مانی جا سکتی، کیونکہ اس ایک دنیا میں یا مادی اصول و اسباب حکومت کریں اور یا ان سے بالاتر طاقت، چونکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ دنیا میں مادی اسباب اور قوانین پورے طور سے اثر انداز ہیں، دنیا کے تمام موجودات پر ناقابل تبدل مادی قوانین و اسباب کی حکومت ہے اس لئے نیچر کے حدود سے باہر کسی طاقت کے لئے کوئی جگہ باقی نہیں رہتی۔ خلاصہ یہ کہ مادی اسباب کے مؤثر ماننے کے بعد ان سے بالاتر کسی طاقت کا اعتقاد قبول کرنے کے قابل نہیں ہے۔ اس اعتقاد کا وہ دور گزر گیا جب روزمرہ پیش آنے والی چیزوں کے حقیقی اسباب سے انسان بے خبر تھا۔ اسی لیے جوں جوں ان اسباب کا انکشاف ہو رہا ہے وجودِ خدا کا عقیدہ کمزور بلکہ نابود ہوتا چلا جا رہا ہے۔ رفتہ رفتہ مذہب کی جگہ علم اور سائنس لے رہا ہے۔"

عجیب و غریب خدا! مذکورۂ بالا نکات پھر اس تلخ حقیقت کی طرف متوجہ کر رہے ہیں جیسے عرض کیا جا چکا ہے کہ منکرین خدا خداشناسوں کے واقعی عقائد سے بے خبر ہیں۔ ان لوگوں نے یا دینداروں کے عقائد کے متعلق مکمل تحقیق نہیں کی ہے اور یا انھیں سیدھے سادے عوام اور جاہل لوگوں سے معلوم کیا ہے۔ شاید اس لحاظ سے یہ یکطرفہ کوتاہی نہ ہو بلکہ بہت سے دیندار اس اعتراض کی بنیاد رکھنے میں شریک ہوں، کیونکہ وہ خدا کو اس طرح پیش کرتے ہوں جس سے اس قسم کے اعتراضات پیدا ہو سکتے ہوں لیکن صاف بات ہے کہ ہر طبقہ کے عقائد کو ان کے علماء یا ان کی کتابوں سے حاصل کرنا چاہیئے۔

بہر حال ان الفاظ سے پتہ چلتا ہے کہ مادہ پرستوں نے خدا کے متعلق عجیب و غریب تصورات قائم کر رکھے ہیں۔ حقیقتاً ان کے ان اعتراضات کا نشانہ خود ان کے وہ باطل تصورات ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ انھوں نے خدا کو ایسی طاقت فرض کیا ہے جو نیچر سے بالکل بے تعلق ہے۔ اس سے دور اور بیگانہ ہے۔ یہ نیچرل دنیا بھی خود بخود معینہ اصول و قواعد کے مطابق گردش کر رہی ہے لیکن کبھی کبھی خدا اپنی غیر محدود طاقت اور قدرت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مادی قوانین اور اصول کے تقاضوں کو نہیں پورا ہونے دیتا، یعنی بقول ایک مادہ پرست مفکر کے وہ ایک خود سر ارادے کا مالک ہے۔

اس بنا پر دنیا میں بدنظمی کارفرما ہونا چاہیئے۔ مادی اسباب کو ہمیشہ اپنے کام میں لگاتار مشغول نہ رہنا چاہیئے۔ اسی بدنظمی کو دیکھ کر خدا کو پہچانا جائے گا زیادہ واضح الفاظ میں یوں کہا جائے کہ خدا کا ماننا یعنی اس عالم وجود کو غیر منظم ماننا۔ چونکہ تمام موجودات نظام و قانون کے پابند ہیں لہذا خدا کے وجود کی ضرورت نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ان مادہ پرستوں نے خیال کیا ہے کہ خدا نے تمام چیزوں کو بلا واسطہ پیدا کیا ہے۔ اس کے تاثرات مادی اسباب کے توسط سے نہیں ہیں۔ واقعہ امر ہے کہ ایسے خدا کا وجود، یعنی مادی قوانین اور نیچرل اسباب کا عدم۔

حقیقتاً خدا کے متعلق ان لوگوں کا تصور نہایت ہولناک ہے۔ یہ مادہ پرست جس خدا سے جنگ کر رہے ہیں وہ ذہن سے باہر ہرگز موجود نہیں ہے۔ کسی صحیح خدا پرست نے اس کو ایک خود سرارادے کا مالک نہیں مانا ہے۔ کون مذہبی شخص اسے تمام چیزوں میں براہ راست بلا واسطہ مؤثر مانتا ہے؟

انتہائی حیرت انگیز بات ہے کہ مادہ پرست طبقہ نے بلا کسی تحقیق کے فیصلہ کر دیا ہے۔ ہمیں جن مسائل میں مکمل مہارت حاصل نہیں ہے ہم کافی غور وخوض کے بعد بھی ان کے متعلق قطعی اور یقینی فیصلہ نہیں کرتے، لیکن مادہ پرستوں کا یہ حال ہے کہ جس مسئلے میں انھوں نے تحقیق کرنے کی بالکل زحمت نہیں کی ہے اس کے بارے میں وہ قطعی طور پر اظہار رائے کرنے سے نہیں چوکتے۔ ہمارے نزدیک اس اعتراض کا بہترین جواب یہ ہے کہ خدا کی بابت خدا پرستوں کے عقیدے کو واضح طور سے بیان کر دیا جائے۔

خدا کو ماننے والوں کا عقیدہ ہے کہ خدا ایک غیر محدود وجود، غیر محدود علم وقدرت کا نام ہے۔ وہ مکمل اقتدار کے باوجود کوئی کام مصلحت وحکمت کے خلاف انجام نہیں دیتا ہے۔ ان کے نزدیک موجودات کا پیدا کرنے والا ان سے جدا نہیں ہے۔ وہ ہر جگہ ہے، ہر چیز کے ہمراہ ہے۔ اس کے باوجود زمان ومکان میں محدود نہیں ہے۔ اس کے واسطے کوئی حد مقرر نہیں کی جا سکتی۔ خدا پرستوں کے نزدیک یہ مادی اصول وقوانین اور تخلیقی قواعد وضوابط فعل خدا ہیں۔ نظام موجودات اس کا عمل اور اس کے وجود کا گواہ ہے۔ خدا نے اس عالم وجود میں معدوم ہونے کے بعد موجود ہونے والی ہر چیز کے لئے ایک سبب، ایک اثر، ایک نتیجہ اور ایک مقصد قرار دیا ہے۔ وہ مادی اسباب کے

توسط سے مختلف چیزوں کو وجود میں لاتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ وہ مادی اسباب کے تقاضوں کے خلاف اپنی قدرت سے کام لے کر انھیں نہ پورا کرے۔ نیچرل اسباب اور قوانین میں سے ہر ایک اس کی قدرت کی نشانی اور اس کے ارادے کی ایک جھلک ہیں۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ خدا پرستوں کا طبقہ مادی اثرات کے طرفداروں کی پہلی صف میں ہے، یہاں تک کہ بعض محققین کا خیال ہے کہ معجزات کی پشت پر بھی کچھ پوشیدہ اسباب ہوتے ہیں جن کی حقیقت تک ہم لوگ نہیں پہونچ سکتے۔ کبھی کوئی نتیجہ بغیر سبب کے وجود میں نہیں آسکتا۔ اس بنا پر یہ اصول ہمہ گیر ہے کہ ہر جگہ مادی چیز کے لئے مادی سبب ہوا کرتا ہے۔ معجزہ بھی اس قاعدے سے باہر نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ معجزات کی پشت پر ایسے اسباب ہیں جن کو ہم ہرگز نہیں سمجھ سکتے۔ نیز وہ اسباب معمولی نہیں' غیر معمولی ہیں۔

ان توضیحات کو پیش نظر رکھنے کے بعد مذکورہ اعتراض کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی ہے۔ کیونکہ مادی اصول و قوانین کا ماننا نہ صرف یہ کہ ایسے خدا پر ایمان لانے کے خلاف نہیں ہے بلکہ اس کے وجود کو ثابت کرنے کا بہترین ذریعہ ہے۔

خلاصہ یہ کہ نیچرل قوانین اور ان کی منظم رفتار خود نیچر سے بالاتر ایک طاقت کا پتہ دیتی ہے جو ان قوانین کی موجد اور اپنی معین کی ہوئی شکل پر باقی رکھنے کی ذمہ دار ہے۔

مادی اصول اور ضابطے، یعنی چہ؟

مادیین کے اقوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مادی قوانین کو ناقابل تغیر سمجھتے ہیں، وہ ان کے نزدیک خود بخود وجود میں آئے اور تمام موجودات پر حکومت کر رہے ہیں۔

کیا ہم ان مادہ پرستوں سے یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ "مادی قوانین" سے آپ کی کیا مراد ہے؟

وہ مجبور ہو کر جواب میں کہیں گے کہ یہ مادی قوانین ہی ہیں جن کی حکومت دنیا

کے تمام چھوٹے اور بڑے موجودات پر ہے [illegible]
مخصوص طریقہ پر کام کرتا ہے، نظام شمسی کے تمام کرّے سورج کے گرد منظم طریقے سے گھومتے ہیں، اس طرح کہ ان کے ایک دوسرے سے فاصلے معین ہیں۔ الیکٹران معینہ مدار کے منظم طور پر پروانوں کی طرح اپنے مرکزی نقطے کے گرد گردش کرتے ہیں۔

پھر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ آیا واقعی یہ قوانین جنھوں نے تمام موجودات عالم کو اپنے دائرے میں لے لیا ہے خود بخود منظم ہو گئے ہیں، بلاکسی صاحب شعور طاقت کے انھوں نے یہ صورت اختیار کر لی ہے یا یہ کہ کسی غیر محدود، طاقتور عقل و شعور نے انھیں ایسا منظم اور مرتب بنا دیا ہے؟ واضح بات ہے کہ انسانی عقل وضمیر دونوں بالاتفاق دوسری صورت کو مانتے ہیں۔ وہ ہرگز اجازت نہیں دیتے کہ ان کے مادی قوانین کے متعلق فیصلہ کیا جائے کہ وہ خود بخود وجود میں آ گئے ہیں کیونکہ ہر چیز کا مرتب، منظم اور کسی مقصد وغرض کے ماتحت ہونا بتاتا ہے کہ اسے کسی صاحب عقل وشعور طاقت نے اپنے ارادے اور اختیار سے موجود بنایا ہے۔

صرف پیچ اور ڈھبلیاں یا موجد اور انجینیر بھی؟ اگر مادیین کا یہ اعتراض صحیح ہو تو تمام موجدوں، انشاپردازوں، دنیا کے تمام صاحبان ہنر کا انکار کرنا پڑے گا! دریافت کیجئے اور ضرور دریافت کیجئے کہ کیوں اور کس لئے؟ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ کسی کارخانہ میں بہت سی مشینیں رکھی ہیں جن کی تشکیل بہت سے پرزوں نے کی ہے۔ ڈھبلیاں بہت سے مقامات پر پیچوں سے کسی ہوئی ہیں، چھوٹے بڑے گول گول چکر جابجا لگے ہوئے ہیں۔ یہ سب پرزے مخصوص، منظم طریقے سے گردش کر رہے ہیں، سب کا کام آپس میں ملکر کے ایک خاص فریضہ کا انجام دینا ہے۔

مادہ پرستوں کے خیال کے مطابق ہمیں یوں کہنا چاہیئے کہ یہاں وہ سائنسی اور فنی اصول حکومت کر رہے ہیں جنھوں نے ان مشینوں کے پرزوں کو خاص نظم وضبط کے ساتھ مخصوص

...کر ...وں سے بالاتر ہے؟ ان دونوں کا اکٹھا ہونا ممکن نہیں ہے یا چونکہ ان مخصوص قوانین کا وجود ناقابل انکار ہے جن کی مشینوں کے تمام پرزوں پر حکومت ہے لہٰذا وہ طاقت جو ان قوانین سے بالاتر ہو موجود نہیں ہے! ہمیں کہنا چاہیئے کہ ان مشینوں کا کوئی موجد اور ان کا چلانے والا کوئی انجینیر نہیں ہے!!

ظاہر ہے کہ کوئی شخص بھی اس بات کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہو سکتا، کیونکہ اسے ان دونوں چیزوں کے درمیان کوئی تضاد اور ٹکراؤ نظر نہیں آتا کہ علمی قوانین اور ان مشینوں کے لئے موجد اور انجینیر دونوں ہوں، وہ ان قوانین کو انسانی دماغ کی پیداوار سمجھتا ہے۔ پھر بعینہ یہی فیصلہ اس نظام کائنات اور مادی قوانین کی بابت کیوں نہ کیا جائے؟

نیچر خدا کا فعل ہے

وہ چیز کہ جس کا نام ہم نے "نیچر" رکھا ہے، وہ راز کہ جن کا سائنسدانوں نے جدید علوم کی مدد سے انکشاف کیا ہے اور جن پر فخر کر رہے ہیں، وہ تمام گتھیاں جو سائنس کی طاقتور انگلیوں نے کھول دیں، وہ رموز کائنات جنھوں نے اپنے شاندار، خوبصورت چہرے کو نیچر کے اس گدے اور دبیز پردے کو پیچھے چھپا رکھا ہے جو اپنے بیقرار عاشق سائنسدانوں کو طویل انتظار میں مبتلا بنائے ہوئے ہیں جن کی تعداد ان رموز و اسرار سے بہت زیادہ ہے جن کا انکشاف ہو چکا ہے، یقیناً یہ سب چیزیں خدا کا فعل، خدا کی مشیت اور اس کے طاقتور ارادے کی جلوہ گاہ ہیں، ان میں سے کوئی مستقل اور صاحب اختیار نہیں ہے۔

اگر ستاروں کو اپنی اپنی گردش گاہوں میں اصول جذب و کشش اور اپنے مرکز سے فرار کی ہمہ گیر طاقت نے محدود بنا کر منظم، مرتب، دائمی گردش پر مجبور کر رکھا ہے تو ہرگز یہ دونوں طاقتیں ارادہ اور اختیار نہیں رکھتی ہیں۔ وہ اپنے نتائج اور اثرات تک سے بے خبر ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ پورا بے جان نیچر ایک کمسن بچہ کے برابر بھی عقل و شعور، ارادہ و اختیار نہیں رکھتا ہے۔ اس کے باوجود یہ عمومی اصول و قوانین ایک

کے تمام چھوٹے اور بڑے موجودات پر ہے، مثلاً دل کی دھڑکن کے درجات معین ہیں۔ دماغ مخصوص طریقہ پر کام کرتا ہے، نظام شمسی کے تمام کُرے سورج کے گرد منظم طور سے گھومتے ہیں، اس طرح کہ ان کے ایک دوسرے سے فاصلے معین ہیں۔ الکیٹران معینہ مدار کے اندر منظم طور پر پروانوں کی طرح اپنے مرکزی نقطے کے گرد گردش کرتے ہیں۔

پھر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ آیا واقعی یہ قوانین جنھوں نے تمام موجودات عالم کو اپنے دائرے میں لے لیا ہے خود بخود منظم ہو گئے ہیں، یا کسی صاحب شعور طاقت کے انھوں نے یہ صورت اختیار کر لی ہے یا یہ کہ کسی غیر محدود، طاقتور عقل وشعور نے انھیں ایسا منظم اور مرتب بنا دیا ہے؟ واضح بات ہے کہ انسانی عقل وضمیر دونوں بالاتفاق دوسری صورت کو مانتے ہیں۔ وہ ہرگز اجازت نہیں دیتے کہ ان کے مادی قوانین کے متعلق فیصلہ کیا جائے کہ وہ خود بخود وجود میں آ گئے ہیں کیونکہ ہر چیز کا مرتب، منظم اور کسی مقصد وغرض کے ماتحت ہونا بتاتا ہے کہ اسے کسی صاحب عقل وشعور طاقت نے اپنے ارادے اور اختیار سے موجود بنایا ہے۔

صرف پیچ اور ڈھبلیاں یا موجد اور انجینیر بھی؟ اگر مادیین کا یہ اعتراض صحیح ہو تو تمام موجدوں، انشاپردازوں، دنیا کے تمام صاحبان ہنر کا انکار کرنا پڑے گا! دریافت کیجئے اور ضرور دریافت کیجئے کہ کیوں اور کس لئے؟ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ کسی کارخانہ میں بہت سی مشینیں رکھی ہیں جن کی تشکیل بہت سے پرزوں نے کی ہے۔ ڈھبلیاں بہت سے مقامات پر پیچوں سے کسی ہوئی ہیں، چھوٹے بڑے گول گول چکر جا بجا لگے ہوئے ہیں۔ یہ سب پرزے مخصوص، منظم طریقے سے گردش کر رہے ہیں، سب کا کام آپس میں ایکا کر کے ایک خاص فریضہ کا انجام دینا ہے۔

مادہ پرستوں کے خیال کے مطابق ہمیں یوں کہنا چاہئے کہ یہاں وہ سائنسی اور فنی اصول حکومت کر رہے ہیں جنھوں نے ان مشینوں کے پرزوں کو خاص نظم وضبط کے ساتھ مخصوص

اصولوں میں لگا دیا ہے اور یا انسانی عقل و فکر جو ان سے بالاتر ہے؟ ان دونوں کا اتفاق ہونا ممکن نہیں ہے یا چونکہ ان مخصوص قوانین کا وجود نا قابل انکار ہے جن کی مشینوں کے تمام پرزوں پر حکومت ہے لہٰذا وہ طاقت جو ان قوانین سے بالاتر ہو موجود نہیں ہے! ہمیں کہنا چاہئے کہ ان مشینوں کا کوئی موجد اور ان کا چلانے والا کوئی انجینیر نہیں ہے!!

ظاہر ہے کہ کوئی شخص بھی اس بات کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہو سکتا، کیونکہ اسے ان دونوں چیزوں کے درمیان کوئی تضاد اور ٹکراؤ نظر نہیں آتا کہ علمی قوانین اور ان مشینوں کے لئے موجد اور انجینیر دونوں ہوں، وہ ان قوانین کو انسانی دماغ کی پیداوار سمجھتا ہے۔

پھر بعینہ یہی فیصلہ اس نظام کائنات اور مادی قوانین کی بابت کیوں نہ کیا جائے؟

نیچر خدا کا فعل ہے

وہ چیز کہ جس کا نام ہم نے "نیچر" رکھا ہے، وہ راز کہ جن کا سائنسدانوں نے جدید علوم کی مدد سے انکشاف کیا ہے اور جن پر فخر کر رہے ہیں، وہ تمام گتھیاں جو سائنس کی طاقتور انگلیوں نے کھول دیں، وہ رموز کائنات جنھوں نے اپنے شاندار، خوبصورت چہرے کو نیچر کے اس گدے اور دبیز پردے کے پیچھے چھپا رکھا ہے جو اپنے بیقرار عاشق سائنسدانوں کو طویل انتظار میں مبتلا بنائے ہوئے ہیں جن کی تعداد ان رموز و اسرار سے بہت زیادہ ہے جن کا انکشاف ہو چکا ہے، یقیناً یہ سب چیزیں خدا کا فعل، خدا کی مشیت اور اس کے طاقتور ارادے کی جلوہ گاہ ہیں، ان میں سے کوئی مستقل اور صاحب اختیار نہیں ہے۔

اگر ستاروں کو اپنی اپنی گردش گاہوں میں اصول جذب و کشش اور اپنے مرکز سے فرار کی ہمہ گیر طاقت نے محدود بنا کر منظم، مرتب، دائمی گردش پر مجبور کر رکھا ہے تو ہرگز یہ دونوں طاقتیں ارادہ اور اختیار نہیں رکھتی ہیں۔ وہ اپنے نتائج اور اثرات تک سے بے خبر ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ پورا بے جان نیچر ایک کمسن بچہ کے برابر بھی عقل و شعور، ارادہ و اختیار نہیں رکھتا ہے۔ اس کے باوجود یہ عمومی اصول و قوانین ایک

حیرت انگیز نظام کے ساتھ، غیر معمولی پابندی کے ساتھ ہ ایک انتہائی منظم پروگرام کے مطابق ایک معین مقصد کے ماتحت برابر اپنے انتہائی اہم فرائض کو پورا کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔

حضور والا! یہی وہ چیزیں ہیں جنھوں نے اس علم و قدرت کے مرکز اعلیٰ کو موجود ماننے پر ہمیں مجبور کیا ہے۔ یہ سب کے سب اس مبدأ اعظم کے وجود کے گواہ ہیں۔ یہ خاموش ہونے کے باوجود ہزارہا زبانوں کے مالک ہیں، یہ زبانیں اپنے پیدا کرنے والے کے علم و حکمت کی تشریح کر رہی ہیں۔ یہ سب اس کے فرمان بردار، اس کے احکام کے تابعدار ہیں۔

گونگا، بہرا، بے ارادہ، بے شعور نیچر ایک مرتب، منظم، بامقصد مٹی کا ایک معمولی سا گھروندا نہیں بنا سکتا۔ پھر اس میں یہ قدرت اور طاقت کہاں سے آئی کہ وہ بے قیمت، پست، نا قابل مشاہدہ موجود یعنی نطفہ کو اتنی عظمت عطا کرے، اس طرح اسے پروان چڑھائے کہ رفتہ رفتہ وہ ایک سوچتے، غور کرتے، بولتے ہوئے انسان کی صورت اختیار کر لے۔ ایسا انسان جس نے دنیا کی تمام فضاؤں کو اپنی عقلی کارگزاریوں کی جولانگاہ بنا رکھا ہے۔

وہ عالم جس کے اسرار و رموز کے مقابل تمام سائنسداں سرنگوں ہیں، جس کے کسی ایک راز کا انکشاف اگر کوئی سائنسداں کر لے تو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اسے سربلند بنا کر اس کا نام تاریخ بشریت میں ایک بڑے موجد اور محقق کی حیثیت سے ثبت ہو جاتا ہے، ایسا عظیم الشان عالم ہرگز بے روح مادے اور بے شعور نیچر کی کارگزاری نہیں ہے۔ یہ نیچر خدا سے بیگانہ نہیں بلکہ اسی کا ایک فعل ہے

عالم اسلام میں سائنس کے زوال کے اسباب
اور
اس کے احیاء کے شرائط
(۲)

جناب ڈاکٹر عرفان احمد لکچرر شعبۂ طبعیات، شبلی نیشنل پوسٹ گریجویٹ کالج۔ اعظم گڑھ

عرصۂ دراز کی بے عملی کا علاج

سائنس کی حریت کا ایک اہم پہلو وہ سرپرستی تھی جو اسے عرب و اسلامی ممالک کی دولت مشترکہ میں حاصل تھی۔ ایچ۔ اے۔ آر۔ گب نے ایک جگہ عربی ادب کے بارے میں جو لکھا ہے اگر تھوڑے سے رد بدل کے ساتھ وہی بات اس زمانہ کی سائنس کے متعلق کہی جائے تو یوں کہی جائے گی" دوسری جگہوں کے مقابلہ میں عالم اسلام میں سائنس کے پھولنے پھلنے کا انحصار زیادہ تر اس سرپرستی پر تھا جو اسے ارباب حل وعقد سے حاصل ہوتی تھی۔ جہاں جہاں مسلمانوں کی معیشت زوال پذیر تھی وہاں سائنس کی حالت بھی ابتر تھی۔ لیکن جہاں کہیں بھی شہزادوں اور وزیروں کو سائنس سے دلچسپی رہی یا جہاں بھی سائنس سے ان کے عیش وعشرت میں اضافہ کا امکان تھا وہاں یہ شمع جلتی رہی" اس بات کی مزید وضاحت کے لیے صرف ایک مثال دینی کافی ہوگی۔ اس سے یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ اس زمانہ میں سائنسداں کس شان سے رہتے تھے اور خلفاء ان کی کتنی قدر کرتے تھے۔ دربار بغداد کے مشہور نصرانی حکیم جبرائیل بن بختشوع کو ہارون رشید کے سالے عیسیٰ بن جعفر سے ۵۰ ہزار درہم،

فاطمہ (جعفر برمکی کی والدہ) سے ۷۰ ہزار درہم، ابراہیم بن عثمان سے ۳۰ ہزار درہم، فضل بن یحییٰ سے ۵۰ ہزار درہم، شاہی تحفوں کی صورت میں ۱۱ لاکھ درہم، زرعی جائداد سے ۸ لاکھ درہم یحییٰ بن خالد برمکی (وزیر ہارون رشید) سے ۷ لاکھ درہم، جعفر بن یحییٰ برمکی ۱۲ لاکھ درہم فضل بن یحییٰ برمکی سے ۲ لاکھ درہم سالانہ ملتے تھے یعنی اس کی سالانہ آمدنی تقریباً ۳۶ لاکھ درہم تھی۔

یہ صورت حال کم و بیش چودھویں صدی عیسوی تک برقرار رہی۔ اس کے بعد یہ سرپرستی ختم ہو گئی۔ صورت حال کی اس تبدیلی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ مراد سوئم کے حکم سے قسطنطنیہ کی مشہور رصدگاہ توپوں سے اڑا دی گئی اور اس اندوہناک واقعہ کا ذکر دربار کے شاعر علاء الدین منصور نے ایک نظم میں اس انداز سے کیا گویا یہ بہت خوشی کی بات تھی۔ رصدگاہ کو تباہ کرنے کی وجہ یہ بیان کی گئی کہ چونکہ رابغ بیگ کے علم الہیت کے جدولوں کی صحت کا کام مکمل ہو گیا جو اس رصدگاہ کے قائم کرنے کا مقصد تھا اس لیے اب اس کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اور اس کے بعد تو زوال کا ایسا سلسلہ شروع ہوا جو ختم ہی ہونے کو نہ آیا۔ ۱۸۰۰ء میں دولت عثمانیہ میں برطانوی قونصل ولیم ایٹون (William Eton) لکھتا ہے: "کسی کو بھی جہاز رانی کا کوئی علم نہیں ہے۔ اور نہ ہی کسی کو مقناطیس کا استعمال آتا ہے۔ سفر جو ذہنی نشو و نما کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہوتا ہے۔ اس کا دروازہ ان لوگوں کے مذہبی تعصب نے ان پر بند کر دیا ہے اور ..... اس میں اس حسد کا بھی دخل ہے جو ان لوگوں سے ہو جاتا ہے جو بغیر کسی سرکاری کام کے غیر ملکیوں سے رابطہ قائم کرتے ہیں۔ اس لیے ایسا کوئی شخص نہیں ملتا جس کو عام سائنس کی واقفیت ہو۔ فنون اسلحہ سازی اور جہاز سازی سے متعلق لوگوں کو علاوہ سائنس سے رغبت رکھنے والوں کو لوگ تقریباً خبطی سمجھتے ہیں۔ یہ صرف انہیں لوگوں سے تجارت کرتے ہیں جو مفید اور بیش قیمت چیزیں لائیں تاکہ خود انہیں ان چیزوں کے بنانے کی زحمت نہ گوارا کرنی پڑے۔"

کیا یہ ممکن نہیں کہ ہم تاریخ کے صفحات پلٹ دیں اور پھر اسی قابل ہو جائیں کہ سائنس کے میدان میں دنیا کی رہبری کر سکیں۔ ہم یقیناً ایسا کر سکتے ہیں بشرطیکہ ہمارا معاشرہ خصوصاً ہمارے

[illegible] کا بیڑا اٹھائیں۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر ہمیں نصف سے بھی زیادہ آبادی کو سائنسی تربیت دینی پڑے گی اور پوری قومی پیداوار کا ایک یا دو فی صد حصہ بنیادی اور عملی سائنسی تحقیقات اور اس کے فروغ پر خرچ کرنا پڑے گا۔ یہ سب جاپان میں میجی (Meiji) انقلاب کے وقت ہو چکا ہے جب شہنشاہ نے قسم کھائی تھی کہ علم کو ہر قیمت پر ہر جگہ سے حاصل کیا جائے گا چاہے وہ دنیا کے کسی بھی کونے میں کیوں نہ ہو۔ یہی سوویت یونین میں ہوا جب پیر اعظم کی قائم کردہ سوویت اکیڈمی آف سائنس سے کہا گیا تھا کہ وہ اپنے ممبروں کی تعداد بڑھائیں اور ان میں یہ حوصلہ پیدا کریں کہ ہر سائنسی میدان میں دوسروں پر سبقت لے جانا ہے۔ یہ اکیڈمی آج دس لاکھ ممبروں سے بھی زیادہ کی ایک خود مختار جماعت ہے جس کے اراکین اس سے منسلک مختلف اداروں میں کام کرتے ہیں اور انھیں وہ مراعات حاصل ہیں جس پر دوسرے رشک کرتے ہیں۔ اور یہی دعویٰ جمہوریہ چین میں طے ہوا ہے کہ اس برق رفتاری سے ترقی کی جائے کہ دولت برطانیہ کو ہائی انرجی فزکس، خلائی سائنس، جینٹکس (Genetics)، مائیکرو الکٹرانکس (Micro Eletranics) اور تھرمو نیوکلیر انرجی (Thermo nuclear — Energy) کے میدانوں میں پیچھے چھوڑ دیں۔ اہل چین نے اس حقیقت کو بھی باور کر لیا ہے کہ ترقی کے لیے ہر قسم کی بنیادی بنیادی سائنس ضروری ہے اور یہ کہ آج کی بنیادی سائنس کی سرحد کل کی عملی سائنس کا حصہ ہو گی۔ انھوں نے یہ فیصلہ کر لیا ہے کہ انھیں ہمیشہ بنیادی سائنس کی اگلی سرحدوں پر رہنا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ اسلامی اور عرب قوموں کے مادی وسائل چینیوں سے کہیں زیادہ ہے اور انسانی وسائل بھی ان سے بہت کم نہیں ہیں۔ مزید چینی ہم سے سائنس کے میدان میں صرف چند دہائیاں ہی آگے ہیں۔ کیا ہم لوگ چین کے برابر بھی پہنچنے کا منصوبہ نہیں بنا سکتے؟

اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے مسلمانوں کو زرعی وسائل سے لے کر خام تیل اور ہر قسم کی معدنیات تک کی دولت سے دوسری اقوام کے مقابلہ میں کہیں زیادہ نوازا ہے۔ افرادی قوت کی بھی حیثیت سے بھی کوئی کمی نہیں ہے۔ پھر چاہے کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ہم [illegible]

بھی اغیار کے محتاج رہیں۔ اور تمدنی سہولتوں کا کیا ذکر اپنی ضروریاتِ زندگی اور حتیٰ کہ کے لیے بھی دوسروں کے سامنے ہاتھ پھیلانے پر مجبور ہوں۔ اگر ہم اپنی تاریخ سے سبق لیں اور یکسوئی کے ساتھ علم و فن کی تحصیل میں منہمک ہو جائیں اور اپنے وسائل کو استعمال میں لاکر اپنی ضروریات خود فراہم کرنے کی صلاحیت پیدا کر لیں تو ہم نہ صرف دوسروں کے سامنے دستِ سوال دراز کرنے کی ندامت سے بچ کر اپنی عزتِ نفس کو محفوظ رکھ سکیں گے بلکہ دنیا کی کوئی طاقت ہماری طرف نظرِ بد اٹھانے کی جرأت بھی نہیں کر سکے گی۔ لیکن ملتِ اسلامیہ کی ہر مملکت میں یہ وسائل و عناصر یکجا نہیں اور تقریباً ہر ایک ملک میں ایک یا دوسرے عنصر کی کمی ہے۔ اس لیے سب سے پہلی ضرورت یہ نظر آتی ہے کہ اسلامی ممالک باہمی اتحاد کی بنا پر ایک مربوط لائحہ عمل کے تحت ان وسائل کو مکمل طور پر بروئے کار لانے کے لیے اس طرح یکجا کرنے کی کوشش کریں کہ جہاں جو کمی ہے وہ دوسرے ممالک کے تعاون سے حتی المقدور پوری کی جائے۔ لیکن چونکہ ان وسائل سے کماحقہ استفادہ کے لیے سائنسی تعلیم و تربیت اور تحقیق کے فروغ کی بھی اشد ضرورت ہے اس لیے یہ بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ اسلامی دنیا مشترکہ طور پر ایسے اداروں (Research Institutes) و تحقیقی مراکز کے قیام کا انتظام کرے جو افرادی قوت یا مالی وسائل کی کمی کے باعث اکثر مسلمان ممالک فرداً فرداً قائم کرنے سے قاصر ہیں۔ ایسے ادارے نہ صرف اسلامی اتحاد کا بلکہ باقی دنیا کے لیے عملی نمونہ پیش کریں گے بلکہ ان کے قیام سے پوری اسلامی دنیا مستفید ہو سکے گی اور دوسروں کے دستِ نگر نہیں رہے گی۔

اس طرح خود کفیل ہونے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ امتِ مسلمہ اپنے قابل اور ہونہار افراد کو سائنس میں اعلیٰ ترین مدارج تک تعلیم و تربیت حاصل کرنے کی سہولتیں بہم پہنچائے۔ امتِ مسلمہ کے عمائدین کو یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ اس کرۂ ارض کے وسائل پہلے ہی محدود ہیں اور اقوامِ عالم کی تعداد میں مسلسل اضافہ کے باعث ان وسائل کا ذخیرہ دن بدن کم ہوتا جا رہا ہے۔ اس لیے ان کے استحصال اور استعمال پر قدرت حاصل کرنے کے لیے مستقبل قریب میں بین الاقوامی مسابقت کا

شدید ترہو جانا ناگزیر ہے۔ ان حالات میں قدرتی وسائل کا پتہ چلانے، ان کو نکالنے کے استعمال کے لیے موزوں بنانے، اور ان سے مختلف آلات اور مشینیں ساز و سامان اور ضرورت کی اشیاء کے لیے ہم دوسروں پر انحصار نہیں کرسکتے۔ یہ کام خود اپنے افراد ملت جس خلوص، لگن اور درد کے ساتھ کرسکتے ہیں اس کی توقع دوسروں سے رکھنا تضیع اوقات ہی ثابت ہوگا۔ اس لیے ہمیں سب سے اول تو معاشرہ میں اس امر کا احساس پیدا کرنا چاہئے کہ ملت اسلامیہ کی بقا، ترقی اور فلاح و بہبود کے لیے ہنرمند افراد اور ماہرین جہاں تک ممکن ہوسکے اسلامی ممالک میں رہ کر اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لائیں۔ یہ کتنے افسوس کا مقام ہے کہ آج بھی اسلامی دنیا اس قابل نہیں کہ اپنے بہت سے مایہ ناز سائنسدانوں اور ماہرین جو غیر اسلامی ممالک میں برسر روزگار ہیں کی خدمات سے استفادہ کرسکے۔ اس ضمن میں یہ ستم ظریفی بھی نظر آتی ہے کہ بعض ہنرمند اور قابل افراد اس وجہ سے ملک چھوڑنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ انھیں اپنے معاشرہ میں موزوں ملازمتیں، کام کرنے کی سہولتیں اور مواقع نہیں ملتے۔ اور دوسری طرف ان ہی ممالک کے لیے بے شمار وسائل ایسے ہیں جو نامعلوم ہیں۔ جن کو نکالنے اور قابل استعمال بنانے کا خطیر کام انجام دینے کے لیے مناسب تعلیم و تربیت افراد ملک کے اندر دستیاب نہیں ہوتے اور باہر سے درآمد کرنے پڑتے ہیں۔ اس معمہ کی بنیادی وجہ متعلقہ افراد کی غلط قیاسی، ملک و ملت سے وفاداری اور وابستگی پر ذاتی مفادات کو ترجیح اور ساتھ ہی ارباب اقتدار کی بے توجہی کے سوا اور کیا ہوسکتی ہے۔ امت مسلمہ کے حالات اس وقت تک بہتر نہیں ہوسکتے جب تک اس میں علم و ہنر اور تعلیم و تربیت کی انتہائی اہمیت و شعور کا وہ ذہنی احساس بیدار نہ ہو جو قرون اولیٰ کے مسلمانوں کا امتیازی خاصہ تھا اور جس کی بدولت علماء کو انبیاء کا وارث قرار دیا گیا تھا۔

اور آخر میں عالمی سطح پر سائنس کے میدان میں ہمارا دوسروں سے تعلق کا سوال آتا ہے۔ یہ بات حیرت انگیز ہے کہ سوائے مصر کے دنیائے اسلام اور سرزمین عرب کا کوئی دوسرا ملک پانچ سے زیادہ بین الاقوامی سائنس انجمنوں کا رکن نہیں ہے مصر کا تعلق البتہ سولہ بین الاقوامی سائنس انجمن سے ہے۔ سائنسی تحقیقات کا کوئی بین الاقوامی ادارہ ہمارے ملک کے اندر موجود نہیں ہے۔ اسلامی

ممالک میں بین الاقوامی جلسے شاذ ہی ہوتے ہیں اور وہاں کے بہت کم لوگوں کو دوسرے ممالک کے اداروں میں جانے اور وہاں کے کانفرنسوں میں شریک ہونے کی سہولت میسر ہے۔ ایسے سفر کو بھی فضول خرچی سمجھا جاتا ہے۔ سائنس کے بین الاقوامی طور طریقے بھی ہمارے لیے اجنبی ہیں۔ ہم جس طریقے سے اپنے سائنسی ادارے چلاتے ہیں وہ اس سے بالکل مختلف ہیں جن سے خود مختار ادارے مغرب میں چلائے جاتے ہیں یا جس طرح سے سوویت یونین کے سائنسدانوں کی جماعت کام کرتی ہے۔ ہمارے یہاں تربیت یافتہ لوگوں کے ادارے کا چلانے کا کوئی انتظام نہیں اور نہ ہی کسی داخلی کمیٹی کا رواج ہے جو اپنے اداروں کی کارکردگی کا خود احتساب کرے۔ اور نہ ہی ایسا کوئی نظم ہے جس کے تحت، کام کی قدر وقیمت کا غیر جانبداری سے اندازہ لگایا جاسکے۔ کوئی سائنسی وقف بھی ایسا نہیں جس کا انتظام خود سائنسداں کریں اور نہ ہی غیر ملکی امداد کا کوئی سلسلہ ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ دنیائے اسلام اور عرب ممالک میں سائنس کے احیاء کے لیے کم سے کم پانچ چیزوں کا ہونا لازمی ہے۔ جذباتی وابستگی، فیاضانہ امداد، مستقبل کی ضمانت، انتظامی آزادی اور ہماری سائنسی کاوشوں کا بین الاقوامی تعلق۔ اس ضمن میں اسلامی کانفرنس نے اسی قسم کی ایک تجویز کو چند سال ہوئے ایک سائنس فاؤنڈیشن کے قیام کی شکل میں منظوری دی تھی۔ ارادہ یہ تھا کہ یہ ادارہ تمام اسلامی ممالک کے لیے پالیسی وضع کرنے، ترجیحات متعین کرنے، لائحہ عمل بنانے، تحقیقی اداروں کے قیام کی منظوری اور ان کے لیے مالی وسائل فراہم کرنے کا فریضہ انجام دے گا۔ لیکن یہ افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ کچھ ابتدائی گفت وشنید کے علاوہ اس سلسلہ میں کوئی خاص پیش رفت نہیں ہوئی۔

اخیر میں یہ عرض کرنے کی اجازت چاہتا ہوں کہ سائنس کے ان اہم ترین معاملات پر جن پر امت مسلمہ کی فلاح وبہبود بلکہ آزادی اور سلامتی کا دارومدار ہے کسی قسم کی تاخیر نہیں ہونی چاہئے اور جس قدر جلد ممکن ہو "اسلامی سائنسی فاؤنڈیشن" کو ایک متحرک اور کارگزار

اللہ بنا دینا چاہتے ۔ میں سمجھتا ہوں کہ امت مسلمہ میں اب بھی چند ایسے اعلیٰ قابلیت کے حامل افراد مل سکتے ہیں جن کو اس قسم کے ادارے از سر نو قائم کرنے اور ان کا انتظام حسن و خوبی کے ساتھ چلانے کا طویل تجربہ ہے ۔ اگر انھیں دوسرے مشاغل سے فارغ کرکے یکسوئی کے ساتھ اس کام کے انجام دینے کی ذمہ داری سونپی جائے تو وہ اس کو بہ حسن وخوبی تکمیل تک پہنچا سکتے ہیں ۔ ہمیں چاہئے کہ ہم سب عالم اسلام میں اور عرب کی سرزمینوں پر سائنس کی ایک ایسی دولت مشترکہ بنائیں جہاں علم کے خزانے تیار کیے جاسکیں ۔ ہمیں اس راستے کا ایک نقشہ تیار کرنا چاہئے جس پر چل کر ہم علمی دنیا میں اپنا کھویا ہوا وقار دوبارہ حاصل کرسکیں ۔

تبصرے

دیوان فدا

مرتبہ : ڈاکٹر سید وحید اشرف و جناب مالک رام، تقطیع متوسط، ضخامت ۲، صفحات، کتابت وطباعت قدرے غنیمت، قیمت -/15، پتہ : سارناتھ انڈیا اردو اکیڈمی، تاملناڈ

سید احمد حسن صاحب اردو غزل گوئی میں ایک مستند مقام رکھتے تھے، وہ اپنے اصلی تخلص "فدا" سے مشہور تھے۔ حضرت داغ کے شاگرد ہیں، ساتھ ہی انھیں غالب کے تلمیذ ہونے شرف بھی حاصل ہے۔ فارسی نظم ونثر سے بھی انھیں بہت لگاؤ تھا۔ اور ایک اچھے طبیب بھی تھے

فدا کے کلام میں اولیاء دین کی مدح میں منظومات ملتے ہیں، وہ سلسلۂ چشتیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ لیکن اپنے استاذ غالب کی سنت پر عمل کرتے ہوئے کہیں کہیں اپنے جوش کو قابو میں نہ رکھ سکے۔ مثلاً

دکھائیں جا کے بتانِ دکن کو اب کیا منھ
جو نقد دل تھا فدا لٹ گیا بنارس میں

الغرض شاعری میں بہت مقبول تھے۔ کتاب پر مالک رام اور سید وحید اشرف صاحب کا الگ الگ ایک جامع ،بسیط اور محققانہ مقدمہ ہے جن میں فدا کے ذاتی اور خاندانی حالات پر روشنی ڈالنے کے ساتھ دیوان فدا کی پوری سرگزشت بیان کی گئی ہے اور فدا کی شاعری پر بصیرت افروز تبصرہ بھی کیا گیا ہے، البتہ کتابت و طباعت معمولی ہے۔

آفسر مودودی (حیات اور شاعری)

تالیف: ڈاکٹر سید وحید اشرف کچھوچھوی، تقطیع ۲۰×۲۳، صفحات ۱۲۸۔ قیمت: ۲۴ روپے، پتہ: گوہر بک ڈپو، ٹریپکین ہائی روڈ مدراس ۵

سید محمود حسن جو فدا کے فرزند ارجمند تھے، قادر الکلام شاعر تھے اور غزل ان کی محبوب صنف سخن تھی اور اسی نے علمی حلقے میں ان کو روشناس کرایا تھا۔ لیکن ہماری تاریخ کا یہ سب سے بڑا المیہ ہے کہ بہت ایسے لوگ طاق نسیاں کی زینت بن گئے ہیں جنھوں نے اپنی زندگی ادب وصحافت کے لئے وقف کر رکھی تھی۔ ایسے ہی لوگوں میں آفسر مودودی کا شمار ہوتا ہے۔ ڈاکٹر سید وحید اشرف کچھوچھوی قابل مبارکباد ہیں کہ انھوں نے ان کی حیات اور شاعری پر تفصیلی بحث کر کے ایک بار پھر انھیں علمی حلقوں میں روشناس کرایا ہے۔ یہ کتاب چار ابواب (سیاسی پس منظر، حیات آفسر مودودی، افسر کی شاعری، انتخاب کلام) پر مشتمل ہے۔ اور ہر ایک اپنی جگہ وقیع اور تحقیقی ہے۔

کلام اطہر

مصنف سید اطہر حسین، تقطیع ۲۰×۳۰/۱۶، کتابت و طباعت معیاری، قیمت بیس روپے، صفحات ۳۲۰۔
ناشر: سید اطہر حسین، ۲ نرسری کمپاؤنڈ، مال روڈ، لکھنؤ

سید اطہر حسین صاحب کا نام علمی دنیا میں تعارف کا محتاج نہیں، شاعری کی اس بھری پُری دنیا میں بہت کم ایسے لوگ ہیں جو شاعری کو افادیت اور مقصدیت سے ہم آہنگ کر کے تعمیری اقدار کو فروغ دینے کے لئے کوشاں ہوں۔ سید اطہر حسین صاحب کا شمار ایسے ہی شعرا میں ہوتا ہے جو شاعری کو محض تفنن طبع کا ذریعہ نہیں بلکہ اس سے انقلابات زمانہ کا کام لیتے ہیں۔ پروفیسر شبیہ الحسن صاحب نے بڑی اچھی بات کہی ہے کہ اطہر صاحب کا کلام عرفان ذات

اور انکشاف حیات کی علامت ہے۔ اس میں صرف محض معنویت ہی نہیں بلکہ ان کا اسلوب، آہنگ، استعارات وکنایات، پیکر تراشی، علائم نگاری، زندگی کے فنا و زوال میں منہاج و ... کی جستجو مل جل کر ذرخیز کرب و تشبت غم کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اس میں زندگی کے بہت حقیقی اور سنجیدہ مسائل نئے روپ اور نئی توانائی کے ساتھ جلوہ گر دکھائی دیتے ہیں۔ خواہ دین وادب کے رموز ہوں یا تصوف کے نکتے سبھی مضامین کو اظہر صاحب برجستہ باندھنے پر قادر ہیں، ان کی شاعری میں آمدہی ہے، جو اردو شاعری میں ایک اچھی علامت سمجھی جاتی ہے۔

قرآن کی عالمگیر تعلیمات

مصنفہ مولانا حکیم محمد عرفان الحسینی، تقطیع متوسط، قیمت کہیں ذکر نہیں،
ناشر: جشن قرآن کمیٹی انڈو عرب کلچرل ایسوسی ایشن ۱۴۴ اے،
رفیع احمد قدوائی روڈ ویلسلی منشن ۳۰۴ کلکتہ ۷۰۰۰۱۶

قرآن حکیم انسانی زندگی کا لائحۂ عمل، دستور خداوندی ہے۔ زیر نظر کتاب میں قرآن کو مختلف عنوانات کے ذیل میں ذہن نشین کرانے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے جو اپنی نوعیت کی ... کوشش تو نہیں کہی جا سکتی تاہم اچھی کوشش ضرور ہے۔ حکیم محمد عرفان صاحب دارالعلوم دیوبند کے ہونہار فرزند اور نو قلم کار ہیں، قرآنی علوم ونکات پر گہری نظر اپنے والد حکیم محمد زمان ... سے ورثہ میں پائی ہے جو خود بھی مفسر قرآن ہیں۔ کتاب کی اہمیت وافادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لائق مؤلف نے قرآنی آیات نقل کر کے ان کے بالمقابل مطلب خیز ترجمہ کیا ہے۔ تشریح میں آیات کا مطلب مختلف حیثیتوں سے واضح کیا ہے۔ مثلاً پہلے آیات قرآنی، اس کا ترجمہ اور مطلب پھر اس کا خلاصہ بیان کیا ہے۔

(ع)

سنہ ۱۹۵۴ء حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی ۔ العلم والعلماء ۔ اسلام کا نظام عفت و عصمت ۔
تاریخ صقلیہ ۔ تاریخ ملت جلد ہشتم

سنہ ۱۹۵۵ء اسلام کا اقتصادی نظام ۔ تاریخ ادبیات ایران ۔ تاریخ علم فقہ ۔ تاریخ ملت حصہ نہم سلاطین ہند اول
تذکرہ علامہ محمد بن طاہر محدث پٹنی

سنہ ۱۹۵۶ء ترجمان السنہ جلد ثالث ۔ اسلام کا نظام حکومت (طبع جدید مع ترتیب) جدید بین الاقوامی
سیاسی معلومات جلد دوم ۔ خلفائے راشدین اور اہل بیت کرام کے باہمی تعلقات

سنہ ۱۹۵۷ء لغات القرآن جلد پنجم ۔ صدیق اکبر ۔ تاریخ ملت حصہ یازدہم سلاطین ہند دوم ۔ انقلاب روس اور روس انقلاب کے بعد

سنہ ۱۹۵۸ء لغات القرآن جلد ششم ۔ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ۔ تاریخ گجرات ۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد سوم

سنہ ۱۹۵۹ء حضرت عمرؓ کے سرکاری خطوط ۔ ۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ ۔ جنگ آزادی ۱۸۵۷ء ۔ بصائر سرور کونین ۔

سنہ ۱۹۶۰ء تفسیر مظہری اردو پارہ ۲۹ ۔ ۳۰ ۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے سرکاری خطوط
امام غزالی کا فلسفۂ مذہب و اخلاق ۔ عروج و زوال کا الٰہی نظام ۔

سنہ ۱۹۶۱ء تفسیر مظہری اردو جلد اول ۔ مرزا مظہر جان جاناں کے خطوط ۔ اسلامی کتب خانے برٹنیا ۔
تاریخ ہند پر نئی روشنی

سنہ ۱۹۶۲ء تفسیر مظہری اردو جلد دوم ۔ اسلامی دنیا دسویں صدی عیسوی میں ۔ معارف الآثار ۔
نیل سے فرات تک ۔

سنہ ۱۹۶۳ء تفسیر مظہری اردو جلد سوم ۔ تاریخ ردہ ۔ سرکشی ضلع بجنور ۔ علماء ہند کا شاندار ماضی اول

سنہ ۱۹۶۴ء تفسیر مظہری اردو جلد چہارم ۔ حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط ۔ عرب و ہند عہد رسالت میں ۔
ہندوستان شاہان مغلیہ کے عہد میں ۔

سنہ ۱۹۶۵ء ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت جلد اول ۔ تاریخی مقالات
لامذہبی دور کا تاریخی پس منظر ۔ ایشیا میں آخری نو آبادیات

سنہ ۱۹۶۶ء تفسیر مظہری اردو جلد پنجم ۔ مرد عشق ۔ خواجہ بندہ نواز کا تصوف و سلوک ۔
ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں ۔

سنہ ۱۹۶۷ء ترجمان السنہ جلد چہارم ۔ تفسیر مظہری اردو جلد ششم ۔ حضرت عبداللہ بن مسعود اور ان کی فقہ

سنہ ۱۹۶۸ء تفسیر مظہری اردو جلد ہفتم ۔ تین تذکرے ۔ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات
اسلامی ہند کی عظمت رفتہ ۔

سنہ ۱۹۶۹ء تفسیر مظہری اردو جلد ہشتم ۔ تاریخ الفخری ۔ حیات ذاکر حسین ۔ دین الٰہی اور اس کا پس منظر

سنہ ۱۹۷۰ء حیات عبدالحی ۔ تفسیر مظہری اردو جلد نہم ۔ مآثر و معارف ۔ احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت

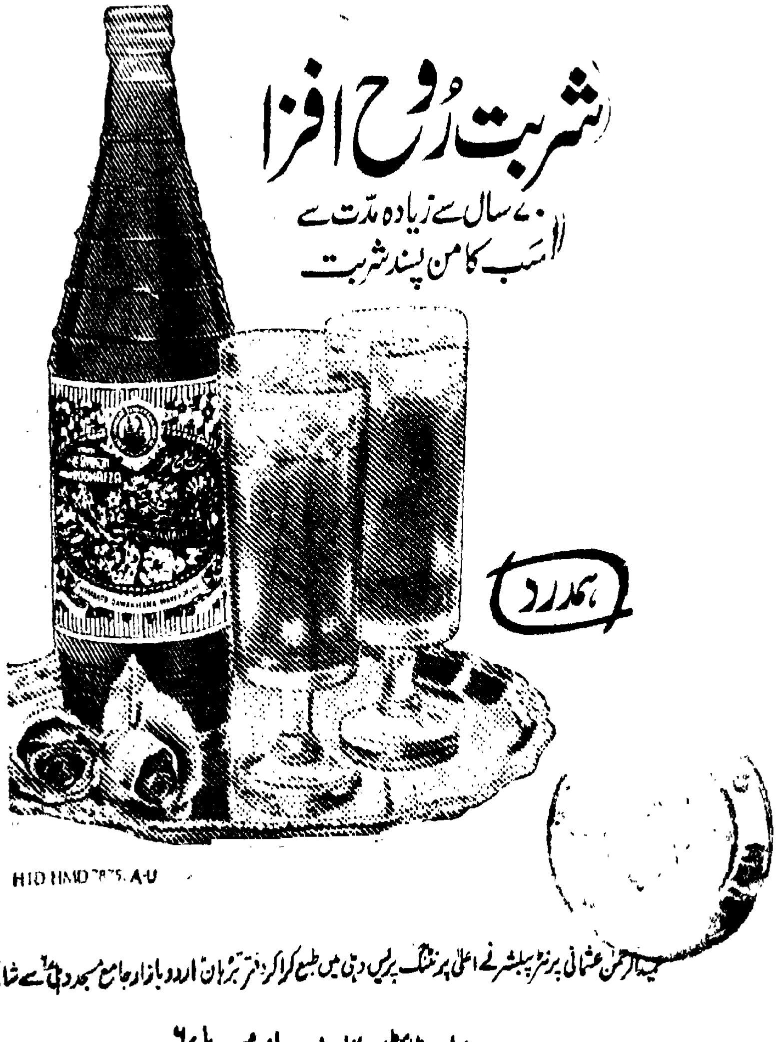
سنہ ۱۹۷۱ء تفسیر مظہری اردو جلد دہم ۔ بیماری اور اس کا روحانی علاج ۔ خلافت راشدہ اور ہندوستان

سنہ ۱۹۷۲ء فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ۔ انتخاب الترغیب والترہیب ۔ اخبار التنزیل
عربی لٹریچر میں قدیم ہندوستان

PHONE : 262815

June 198

Subs. 30/- Per Copy Rs. 2-50



عمید الرحمن عثمانی پرنٹر پبلشر نے اعلیٰ پرنٹنگ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶ سے شائع کیا

مطبوعہ ڈائمیٹل جلال پریس جامع مسجد دہلی ۶